ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG

MONATSSCHRIFT FÜR DIE WISSENSCHAFT VOM GANZEN ORIENT UND SEINEN BEZIEHUNGEN ZU DEN ANGRENZENDEN KULTURKREISEN

UNTER MITWIRKUNG VON DR. H. EHELOLF, PROF. DR. R. HARTMANN, PROF. DR. A. VON LE COQ UND PROF. DR. OTTO STRAUSS HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. WALTER WRESZINSKI

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

INHALT:

Hebräisch חוס, aramäisch ܚܘܣ. Von L. Köhler 617

Die Theorien der Inder über das dichterische Schaffen. Von W. Ruben 618

Besprechungen: . . . . . 630—712

Bauernfeind, O.: Die Worte der Dämonen im Markusevangelium. (J. Behm) 668

Bialoblocki, S.: Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht. (J. Schacht) . . 684

Brown, B.: The Story of Buddha and Buddhism. (R. Fick) 697

Brünnow, R.: Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern. 4. Aufl., hrsg. von A. Fischer. (J. Schacht) 682

Churgin, P.: Targum Jonathan to the Prophets. (G. Dalman) 662

Devaranne, Th.: Der gegenwärtige Geisteskampf um Ostasien. (E. Schmitt) 700

Driver, G. R.: Studies in Cappadocian Tablets. (A. Ungnad) 653

Eggers, W.: Das Dharmasūtra der Vaikhānasas übers. (H. Oertel) 697

Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. II u. III. (F. Perles) 666

Fischer, A.: Brünnow, Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern, 4. Aufl. hrsg. (J. Schacht) 682

Gaudefroy-Demonbymes, R.: L'oeuvre française en matière d'enseignement au Maroc. (E. Pröbster) 687

Geisler, W.: Durch Australiens Wildnis. (R. Thurnwald) 710

Gontaut Biron, R. de: Sur les routes de Syrie. 2. Aufl. (J. Schacht) 683

Goettsberger, J.: Einleitung in das Alte Testament. (A. Allgeier) 655

Habachi s. Hug.

Hardy, E.: Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken. 3. Ausg., besorgt von R. Schmidt. (W. Kirfel) 696

Hibino, Y.: Nippon Shindo Ron or the National Ideals of the Japanese People, transl. by A. P. McKenzie. (M. Ramming) 708

Hocart, A. M.: Kingship. (R. Thurnwald) . 709

Hopkins, A. I.: In the Isles of King Solomon. (R. Thurnwald) 711

Hug, G., et G. Habachi: Pour apprendre l'Arabe. (H. Fuchs) 683

Hyatt, H. M.: The Church of Abyssinia. (E. Littmann) 669

Fortsetzung des Inhaltsverzeichnisses auf der nächsten Seite.

Preis halbjährlich RM 24 —; für Mitglieder der DMG RM 22 —. Alle die Schriftleitung angehenden Zuschriften allgemeinen Inhalts sind an den Herausgeber, alle auf die wissenschaftlichen Sondergebiete bezüglichen Zuschriften an das betreffende Mitglied der Schriftleitung, Rezensionsexemplare und Manuskripte an den Verlag zu richten.

Es ist zuständig: Für Keilschriftforschung Dr. H. EHELOLF, Berlin C 2, Am Lustgarten, neben der Nationalgalerie / für Semitistik, Islamistik und Turkologie Prof. Dr. R. HARTMANN, Heidelberg, Häußerstraße 14 / für den fernen Osten Prof. Dr. A. v. LE COQ, Direktor bei den Staats-Museen, Berlin SW 11, Königgrätzer Str. 120 / für Indologie Prof. Dr. Otto STRAUSS, Breslau 1, Neue Gasse 8—12 / für Allgemeines, Ägyptologie, Mittelmeerkulturen, Afrikanistik Prof. Dr. W. WRESZINSKI, Königsberg i. Pr. 9, Hufenallee 76.

Jährlich 12 Nummern.

32. JAHRG. NR. 8/9 AUGUST-SEPTEMBER 1929

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG / LEIPZIG C 1

(Fortsetzung):

Kahanà, A.: (Hebräischer) Kommentar zu Hiob. (F. Perles) 661
Kālidāsa: Le Raghuvamça, trad. du Sanscrit par L. Renou. (R. Schmidt) 697
Kekelidse, K.: Die Bekehrung Georgiens zum Christentum. (O. G. v. Wesendonk) . . 672
Koechlin, R.: Les Céramiques Musulmanes de Suse au Musée du Louvre. (H. Glück) . 689
Leipoldt, J.: Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte. (J. Behm) 667
Levy, R.: The three Dervishes and other Persian Tales and Legends. (R. Paret) 693
Malter, H.: The treatise Ta'anit of the Babylonian Talmud. (I. Elbogen) 663
McKenzie, A. P.: Hibino, Nippon Shindo Ron or the National Ideals of the Japanese People transl. (M. Ramming) 708
Menes, A.: Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. I. (O. Eißfeldt) 657
Morse, H. B.: The Chronicles of the East India Company trading to China. 1635—1834. Vol. V. (E. Hauer) 698
Nachod, O.: Bibliographie von Japan 1906 bis 1926. I u. II. (F. E. A. Krause) 707
Nielsen, D.: The Site of the biblical Mount Sinai. (G. Dalman) 665
Nobel, J.: Fortsetzung des Verzeichnisses der Bibliotheca Indica und verwandter indischer Serien. (W. Wüst) 698
Nyanatiloka: Pali-Anthologie und Wörterbuch. (K. Seidenstücker) 694
Pomiankowski, J.: Der Zusammenbruch des Ottomanischen Reiches. (H. W. Duda) . . 691
Preisendanz, K.: Papyri Graecae magicae. I. (O. Weinreich) 638
Renou, L.: Kālidāsa, Le Raghuvamça trad. du Sanscrit. (R. Schmidt) 697
Rose-Innes, A.: Beginners' Dictionary of Chinese-Japanese characters. 2. Aufl. (W. Simon) 705
Ross, C.: Die erwachende Sphinx. 4. Aufl. (F. Mager) 712
Sarton, G.: Introduction to the History of Science. I. (M. Pleßner) 630
Schmidt, R.: Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken, 3. Ausg. besorgt. (W. Kirfel) 696
Soothill, W. E.: China and England. (E. Schmitt) 702
Spiegelberg, W.: Die demotischen Urkunden des Zenon-Archivs hrsg. (W. Schubart) . . . 642
Stutterheim, W. F.: Kulturgeschichte von Java im Bild. (A. Maaß) 700
Suroto, R. M. N.: Das Javanische Volk und das Rassenproblem in Indonesien. (A. Maaß) 699
Tabouis, G.-R.: Le Pharaon Tout Ank Amon. (H. Bonnet) 640
Thompson, R. C.: The Epic of Gilgamish. (P. Jensen) 643
Till, W.: Achmimisch-koptische Grammatik. (W. Spiegelberg) 640
Torrey, Ch. C.: The Second Isaiah. (L. Köhler) 659
Wirth, H.: Der Aufgang der Menschheit. I. (F. Bork) 632
Wittschell, L.: Klima und Landschaft in Tripolitanien. (J. Walther) 689
Yahuda, A. S.: Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen. 1. Buch. (P. Rießler) 653

Systematische Übersicht:

Aufsätze . . . . . 617—630
Allgemeines, Mittelmeerkulturen . . . 630—639
Ägypten . . . . . 640—643
Keilschriftforschung . . . . . 643—653
Altes Testament, Judentum, Christentum 653—682
Semitistik, Islamische Völker . . . . 682—694
Indien, Malaia . . . . . 694—700
Ostasien . . . . . 700—709
Australien, Ozeanien . . . . . 709—712
Modernes Afrika 712

Zeitschriftenschau: Aegyptus — Annales du Service des Antiquités de l'Egypte — Annals of Archaeology and Anthropology — Bulletin of the Metropolitan Museum of Art — Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston — Der Diederichs Löwe — Dresdener Neueste Nachrichten — Iran — Isis — Islam 712—719

Zur Besprechung eingelaufen: . . . . . 719—720

SOEBEN ERSCHIEN:

Die große Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos

Ein Beitrag zur ägyptischen Religions- und Literaturgeschichte.

Von Dr. **Max Pieper, Berlin.**

II, 78 Seiten u. 12 Tafeln. Gr.-8°. 1929.

Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft Bd. 32, 2.

Die vorliegende äußerst wichtige Inschrift, die bisher nur in einer gänzlich unzulänglichen Kopie Mariettes vorlag, wird hier zum ersten Male mit ausführlichem Kommentar herausgegeben. Die Inschrift, deren Original verloren ist, mußte in äußerst mühevoller Arbeit, so gut es ging, wiederhergestellt werden. Religions- und literaturgeschichtliche Anhänge suchen über die Zeit des ausgehenden Mittleren Reiches Licht zu verbreiten. Preis brosch. RM 6.50

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1

SOEBEN IST ERSCHIENEN:

Jacob Wackernagel
Altindische Grammatik
Bd. III

Deklination der Nomina, Zahlwörter-Pronomina von Albert Debrunner u. Jacob Wackernagel. 1. Teil S. 1—368. 1929. Bis zum Erscheinen des 2. Teiles geh. RM 21.—

Der 2. Teil wird Anfang 1930 erscheinen. Das Manuskript ist zur Hälfte bereits in der Druckerei, das Übrige ist im ersten Entwurf fertig.

Früher erschienen:

Bd. I. Lautlehre. LXXIX, 334 S. 1896. 18.—; Lwd. 20.— RM. Bd. II,1. Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition. XII, 329 S. 1905. 16.—; Ldw. 18.—; einige wenige noch in Halbleder 20.— RM.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

OLZ

XXXII / 8/9 AUGUST/SEPTEMBER 1929

Hebräisch חוס, aramäisch חסס.

Von Ludwig Köhler.

Zur Etymologie dieses Stammes ist bisher nichts beigebracht worden. Einzig Friedr. Delitzsch, Prolegomena, 1886, S. 181 hat den assyrischen Eigennamen *Nabûḫûzanni* herangezogen, und Brockelmann, Lexicon Syriacum, 2. A. p. 221a führt deshalb auch die Wurzel *ḫs* als Einziges, was er zu bieten weiß, an. Im hinterlassenen Manuskript für sein Wörterbuch, das für die Neubearbeitung von Gesenius-Buhl vom Verleger F. C. W. Vogel erworben und mir zur Verfügung gestellt worden ist, hat Delitzsch das Wort, wie viele andere, noch nicht behandelt; man weiß also nicht, wie er zuletzt über die von ihm 1886 behauptete Beziehung gedacht hat.

Hebräisch חוס begegnet im Alten Testament 24 Mal, und diese 24 Stellen ordnen sich in 4 Gruppen, nämlich:

a) תָּחוֹס עַיִן עַל־ 8 mal;

b) תָּחוֹס עַיִן 7 mal;

c) חָס עַל־ 7 mal;

d) חָס absolut 2 mal.

Die 4 Gruppen sind nur solche des Ausdrucks, nicht auch solche der Zeit. „Er hat Mitleid mit" wird in derselben Zeit durch a) und durch c) ausgedrückt.

Trotzdem läßt sich aber sagen, daß sachlich a) und b) älter sind als c) und d). Denn wäre c) die ursprüngliche Ausdrucksweise für „er hat Mitleid mit", so würde man nicht verstehen, wie das Auge später in den Ausdruck hineinkam, denn es ist kein spezifisches Organ des Mitleids. Wohl aber läßt sich der umgekehrte Vorgang denken. Wenn eine spezifische Tätigkeit oder ein spezifischer Zustand des Auges das Mitleid ausdrückt, so sagte man zuerst „das Auge hat oder ist das und das über" für „er hat Mitleid über"; und dasselbe drückte man später unter Weglassung des Organs Auge aus und sagte kurzweg „er, es tut oder ist das und das über". Mithin ist a) und b) die ursprüngliche, c) und d) die spätere, verkürzte Wendung.

Wenn das richtig ist, dann wird man in den andern semitischen Dialekten nach einem mit חוס zu identifizierenden Worte suchen, welches die für unsern Ausdruck zu erwartende Tätigkeit (oder den geeigneten Zustand) enthält. Dies finde ich in arabisch سَحَّ: ausschütten, vergießen, vom Regen, auch von Tränen gebraucht, Lane, p. 1313 ab.

Freilich sind für die Gleichsetzung von hebr. חוס mit arabisch سَحَّ zwei Zwischenglieder nötig: erstens das Nebeneinander von חוס und חסס und zweitens die Metathesis von חס in סח oder umgekehrt. Beide Erscheinungen sind so häufig, daß es sich erübrigt, Beispiele anzuführen. Wer die reiche Übersicht von Metathesen bei Brockelmann, Grundriß der vergl. Grammatik, I, 1908, S. 267—278 prüft, wird sogleich erkennen, daß die Entscheidung für das Bestehen einer Metathesis immer die semantische Eignung der in Beziehung gesetzten Wörter bringt. Dieser Gesichtspunkt aber spricht in unserem Falle sehr zu Gunsten unserer Annahme: „mein Auge fließt wegen" wird ganz von selbst zu „mein Auge hat Mitleid über".

Die Theorien der Inder über das dichterische Schaffen.

Von Walter Ruben.

Die Frage nach dem Wesen der 'produktiven Einbildungskraft' der Dichter, das Problem: „wie dichtet der Dichter?", ist in Indien weder von der Poetik, noch von der Philosophie systematisch nach der erkenntniskritischen und psychologischen Seite hin ex officio behandelt worden. Man sprach von dem 'Einfall' des Dichters, ohne sich dabei im allgemeinen mehr zu denken als wir, wenn wir von der 'Phantasie' sprechen. Aber wie auch sonst das, was uns interessiert, von den Indern, weil es ihnen selbstverständlich war, nicht ausdrücklich behandelt ist, nur gelegentlich angedeutet wird, so ist auch aus einigen wenigen Äußerungen der Poetiker zu entnehmen, daß sie das Problem der Phantasie zu einem hohen Grade von Klarheit gebracht haben.

Gleich die ersten Poetiker, Bhāmaha und Daṇḍin, erkennen mit gewissen Einschränkungen an, daß solcher Einfall neben theoreti-

scher Bildung und praktischer Übung als unerläßliche Bedingung des Dichtens gelten müsse. Welcher dieser drei Faktoren der wichtigste sei, und im Zusammenhang damit die Frage, ob die Phantasie angeboren, d. h. eine nach der Lehre der indischen Philosophie auf verdienstvollen Handlungen in früheren Lebensläufen beruhende Geistesgabe, oder anerzogen sei, das blieb ein Gemeinplatz der Poetik bis in die neueste Zeit. Aber man lehrte damit nur über ihren Wert und ihre Entstehung, nicht über ihr Wesen.

Der zeitlich auf diese beiden ältesten folgende Poetiker, Rudraṭa, gab wenigstens eine Beschreibung: „durch sie leuchtet in dem stets konzentrierten (samāhita) Geist mannigfach der Stoff auf und tadellose Worte fallen ihm ein" (I, 15); noch der letzte große Poetiker, Jagannātha, sagt fast dasselbe (8, 3). Und Bhaṭṭa Tauta, der wiederum bald nach Rudraṭa lebte, gab die 'Definition', die von da an mit geringen Abweichungen immer wiederholt wurde: „Dichterische Phantasie (pratibhā) ist die Intelligenz (prajñā), die zu immer neuen Schilderungen geschickt ist[1]." Woher aber die Einfälle zu solchen neuen Schilderungen kommen, was für eine Art Denkakt die Phantasie ist, ist damit nicht gesagt.

Das ist auch nicht mit dem oft geäußerten Gedanken beantwortet, daß eine Gottheit, etwa Sarasvatī, die Göttin der Rede, dem Dichter den Stoff gibt. Man konnte voll Demut einen Gott als Spender der Einfälle anerkennen und doch gleichzeitig im Widerspruch damit sehr stolze Ansichten über die menschliche Gabe der dichterischen Einbildungskraft haben (Rājaśekhara 62). Und, was der Gott dem Dichter spendet, wie erlebt es der Dichter? Die Inder kannten keinen Enthusiasmus, kein Vollsein von Gott. Wissenschaftliche Lehren will mancher Inder von einem Gott empfangen haben: der Gott als Lehrer gab dem Menschen als seinem Schüler den Inhalt des Lehrsystems. Aber bei dem indischen Dichter handelt es sich nicht um den Inhalt, die erzählbare Handlung der Dichtung. Die Fabel der klassischen indischen Dichtungen ist so gut wie restlos aus den alten Sagen-, Märchen- und Anekdotensammlungen überkommen. Gewiß geben die Poetiker prinzipiell die Möglichkeit von Dichtungen mit neuerfundenen Menschen und Handlungen zu[2], aber sie waren in Wirklichkeit so selten wie bei den Griechen (Aristoteles 1451 B 20). Und wenn einmal etwa ein Daṇḍin einen neu erfundenen Roman einleitet, läßt er ihn sich ähnlich dem wissenschaftlichen Buch von einem Gott im Traum erzählt sein (Nobel, ZfIuI, V, 1927, S. 148).

Es kam auch nicht auf das Gestalten neuer Heldenfiguren an, denn die Charaktere der in Dichtungen üblichen Personen waren von den Theoretikern vorgezeichnet. Das, worin der Dichter seine Kunst zu zeigen hatte, war vielmehr die Schilderung (varṇanā). Der indische Kenner (sahṛdaya) genießt den einzelnen Gedanken, den Satz, die Strophe mit ihrem Schmuck (alaṃkāra), d. h. dem Wortschmuck: Reim usw., und dem Stoffschmuck: den poetischen Figuren-Vergleich usw. Der Dichter sollte die der jeweiligen Situation der Fabel zugrunde liegende Stimmung (rasa) mit eindrucksvollen, geistreichen, immer neuen Einfällen zum Ausdruck bringen (Abhinavagupta 227, 11). Wenn für Aristoteles die Handlung die 'Seele' der Dichtung ist (1450 A 38), ist sie für die Inder nur ihr Leib (śarīra); die 'Seele' ist die Stimmung, das Unausgesprochene, Angedeutete (dhvani). Die eine große Aufgabe der indischen Poetik ist demnach die Untersuchung des Verhältnisses des Unausgesprochenen zu seinem Ausdruck in der dichterischen Sprache und eine systematische Gruppierung der Stimmungen.

Zur Darstellung der Stimmung bedarf der Dichter der Stoffe und der Worte. Wenn er etwa die Liebe als Stimmung einer zu schildernden Situation, als Anzudeutendes, als Seele einer Strophe dichten will, drückt er die Lieblichkeit der Geliebten dadurch aus, daß er ihr schönes Antlitz mit dem Mond vergleicht: diese erlebte Ähnlichkeit von Gesicht und Mond ist der Stoff (artha), den er in Worte (śabda) zu kleiden hat; den Blick für solche Ähnlichkeiten zu haben, trägt auch nach Aristoteles wesentlich zur Größe des Dichters bei (1459 A 7). Immer neue Stoffe und Worte für die längst bekannten Fabeln und Stimmungen zu finden, das ist in Indien 'dichten', das ist das Gebiet der 'produktiven Einbildungskraft'.

Das Auskosten der Stimmung ist dementsprechend der erste Moment des dichterischen Schöpfungsaktes: der Dichter „konzentriert sich auf die Stimmung" (rasa-samāhita; Ānandavardhana 87, 1). Die Inder ent-

1) Zu Kṣemendra 35; Abhinavagupta 137, 6 (ähnlich 29, 10); Vāgbh. alaṃk. I, 4; kāvyānuś. 2, 24; Hemacandra 4, 8; Vaidyanātha Pāyaguṇḍa I, 6; Siṃhadeva I, 3 (die letzten Stellen verdanke ich Herrn Geh.-Rat Jacobi).

2) utpādya: Bhāmaha I, 17; Dhanañjaya III, 35; ayoni: Vāmana III, 2, 7; Agni-purāṇa 336, 7 (lies: anyad ayonijam); utprekṣita: Dhvanikāra III, 10; Agni-pur. 337, 18. Vgl. Bharata XVIII, 93ff. (ed. Km) = 41ff. (Hall) (zit. bei Hem. 318); ib. 139 (bzw. 86) (aber Dhanañjaya III, 64!); Dhanañjaya III, 46. Rudraṭa XVI, 3; Dhanañj. I, 15; Rāj. 63.

nahmen dazu ihrer Philosophie des Yoga die Vorstellung der Konzentration (samādhi). An einsamem Orte und in der frühen Morgenstunde zieht der Dichter seinen Geist ab von den 'äußeren' Objekten und gibt sich der Versenkung (avadhāna) hin; dann sieht er die neuen Stoffe (Vāmana I, 3, 18; III, 2, 6)[1]. Diese Konzentration (samādhi) ist die Grundlage der weiteren Dichtertätigkeit (Rājaś. 11). Aber die Poetiker verlangen die Konzentration nicht immer im strengen Sinne des Yoga; sie kommt vielmehr in allen Graden vor, von der Versenkung bis zur alltäglichen Aufmerksamkeit[2].

Der konzentrierte Geist erlebt dann die Vision des Stoffes: die Schmuckmittel drängen sich vor, um vor ihm sichtbar zu werden, sie eilen: „ich will der erste sein!" (Ānand. 87, 1; Rāj. 62). Solches Erlebnis der Einfälle, solche Intuition ist der zweite Moment des Dichtungsaktes. Dabei wird der Einfall als einzelnes Erlebnis (pratibhā) mit demselben Wort bezeichnet wie die Gabe (śīla) der Einbildungskraft (auch: pratibhā-guṇa bei Dhvanikāra IV 1; 6), und beide gelten als metaphysisch identisch. Das Denken überhaupt als geistige Potenz und der einzelne Denkakt sind für alle Systeme brahmanischer Philosophie gleich; der Gedanke, der einzelne Akt als Fluktion (vṛtti), ist nach der Philosophie des Sāṃkhya identisch mit seinem Substrat (vṛttimat), dem Denken; Intelligenz (buddhi) als Eigenschaft der Seele ist nach der Lehre des Nyāya nichts anderes als eine Reihe momentaner geistiger Betätigungen; Geist als die Natur der Seele wird nach dem System des Vedānta manifestiert in den einzelnen Erlebnissen. Die Einbildungskraft tritt in Tätigkeit (saṃrambha: Mammaṭa 429, 6; Hem. 275, 19) als ein Moment geistiger Entscheidung (niścaya: Kuntala I, 39), als Gewißheit eines erkenntnisartigen Erlebnisses. Und zu ihrer Deutung gab es in Indien dieselben Wege wie zu jedem Erkenntnisproblem überhaupt: den des Realismus und des Idealismus, um vorläufig europäische Begriffe zu gebrauchen. Dem Realisten bedeutet Intuition: Wahrnehmung von Realitäten; die Einbildungskraft ist also eine Reproduktion. Dem Idealisten aber ist sie Schöpfung, Produktion von ideellen Dingen.

Neben der Lehre vom Unausgesprochenen steht als zweites Thema der indischen Poetik die Lehre der Schmuckmittel. Unter ihnen sind es vor allem zwei poetische Figuren, die Gelegenheit zu einer metaphysischen Deutung des Einfalles geben: die 'Wesensschilderung' für den Realisten, das 'Gleichnis' für den Idealisten.

Die Wesensschilderung (svabhāvokti oder jāti) ist die direkte (vāstava: Rudraṭa VII, 10), nicht bildliche oder vergleichsweise Schilderung einer Sache. Ihre Schönheit beruht darauf, daß der Dichter den zu schildernden Gegenstand, also etwa das Antlitz der Geliebten, tiefer erfaßt als gewöhnliche Menschen[1]. Er sieht den Gegenstand in seiner lebendigen, absoluten Individualität. Wenn die indische Logik bei der Wahrnehmung zwei Momente unterscheidet: den ersten der reinen Sinnlichkeit, in dem der Gegenstand nur als ein ganz unbestimmtes Dies-da erlebt wird, und den zweiten Moment des denkenden Verstandes, der den einmaligen Gegenstand in die Kategorien der allgemeinen Begriffe einzufangen sucht, so ist das Phantasieerlebnis des Dichters dem ersten Moment ähnlich[2], allerdings nicht gleich, denn es handelt sich um ein Denken, d. h. ein Sehen mit geistigem Auge, nicht um sinnliche Wahrnehmung gegenwärtiger Dinge. Der Dichter kann den Gegenstand so echt, so individuell schildern, wie das gewöhnliche Reden und Denken es nicht vermag; denn das Erlebnis der reinen Sinnlichkeit kann der Mensch nicht in Worte oder Begriffe fassen oder nur sich bewußt machen, da alle Begriffe allgemeine sind. Der Dichter aber kann es andeuten (dhvanati, Indurāja III, 5), denn er hat die Intuition, das dritte Auge, „die Erkenntnis, die dadurch zustande kommt, daß der Geist, regungslos beim Nachdenken über Worte und Stoffe, die der darzustellenden Stimmung angemessen sind, einen Augenblick mit dem Gegenstand in seiner Individualität in Kontakt kommt" (Mahimabhaṭṭa, II, 117).

1) Vāmana, vor dem Dhvanikāra lebend, spricht noch nicht von der Konzentration 'auf die Stimmung'!

2) Bhāmaha I, 59; Rudraṭa XI, 36 (ist XII, 47: avahita-cetas statt avihata zu lesen?); Dhvanikara III, 29; IV, 5; Ānand. 94, 7; 147, 12; 237, 17; Kuntala 9, 9.

1) Jacobi, SBAW 1922, 225. Die Figur ist ursprünglich nur gewöhnliche Schilderung (Daṇḍin II, 13! Rudraṭa VII, 30; Udbhaṭa III, 5; Mammaṭa X, 111; Vāgbh. alaṃk. IV, 47; kāvyānuś. 32, 15; Komm. zu Harṣacarita I, 6, wo fälschlich das sonst bei Bhāmaha II, 87; Daṇḍin II, 244; Mamm. 226, 6; Hem. 294, 15 für hetu übliche Beispiel angeführt ist) und wird deshalb von Bhāmaha II, 93f. nur nebenbei erwähnt, von Kuntala I, 12 abgelehnt (dagegen Hem. 275, 18). Bāna (Harṣacarita I, 9 und 14) lobt die 'mit neuem Stoff' und die 'feinen'.

2) nirvikalpaka-pratyakṣa-kalpa: Hem. 275, 16. Die Jaina's kennen in ihrer Logik kein nirvikalpaka; ihr 'avikalpakaṃ darśana-mātram' unterscheidet Hem. (Pramāṇa-mīmāṃsā I, 1, 27) als Vorstufe vom avagraha; darśana erfaßt aber sattā-mātra (Jacobi, ZDMG LX, 296, A. 1; Sammatitarka 553, 3), d. h. die allgemeine Form des Dinges (ib. II, 1). Hem. benutzt also nirvikalpaka als allgemein bekannten Terminus des tarka-śāstra.

Bei der Figur Gleichnis (utprekṣā) aber geschieht das, daß der Dichter ein Unbeseeltes beseelt[1]. Wenn er z. B. sagt: „Die Finsternis färbt gleichsam die Glieder des Körpers“[2], so ist das Dunkelwerden zur Handlung der (wie wir sagen:) personifizierten Finsternis gemacht. Der Dichter schafft also eine lebende Realität Finsternis, die es in der empirischen Welt nur als etwas Unbeseeltes gibt. Nach dem Wunsch des Dichters lebt und webt alles in der Welt seiner Dichtung; er erfüllt die Welt mit seinem Gefühl. Wenn sein Geist auf Liebe eingestellt ist, ist die Welt seiner Dichtung voll Liebesstimmung; ist er leidenschaftslos, ist es auch das All (Agnipur. 338, 10f., zit. bei Ānand. 222); denn die Stimmung des Dichters ist dieselbe, die in seinem Helden und dem Hörer lebt[3]. Wie der Dichter will, ändert er die Welt, und so erlebt sie der Hörer[4]. Die ‘Rede’ (bhāratī) des Dichters schafft eine Welt, die eitel Wonne, die ohne den Zwang des Schicksals, die von keiner anderen Macht beherrscht ist (Mamm. I, 1). Die kühne Rede[5] schafft Dinge, die es in der empirischen Welt nicht gibt (IV, 39f.). Das Dichterwort (vāṇī) zeigt gleichsam einen zweiten Weltkreis (ib. 146, 5). Aber auch diese Denker hatten die Meinung, daß die von dem Geist des Dichters geschaffenen Welten von ihm selber gesehen werden; denn ohne etwas gesehen zu haben, kann man überhaupt nichts schildern (Mamm. 398, 2; Hem. 198, 13). Da ist der Akt der Einbildung also in einen schöpferischen und einen schauenden Moment geteilt. Das ist eine der Begriffswelt des Vedānta entsprungene Lehre, daß das brahman, das ewig Unveränderliche, Absolute, rein Geistige, einzig Reale, die Scheinwelt, eben die Welt der Empirie, scheinbar schafft und diese Scheinwelt (māyā) dann selber zu erleben meint.

Sachlich dieselbe Lehre, nur anders, nämlich mit den Begriffen der rationalistischen Philosophie des Sāṃkhya ausgedrückt, enthält die modernste Theorie, die des Jagannātha, über diesen Punkt: daß das Phantasieren ein ‘Fingieren’ (kalpana) ist. Der Dichter schildert, was er nach Wunsch fingiert, z. B. den Gesichtsmond, in dem Vergleich (rūpaka): „Das Lächeln ist wie der Schein des Gesichtsmondes“ (Daṇḍin II, 68). Der Dichter fingiert Dinge, die es in der Außenwelt nicht gibt, die ‘modi’ seines Geistes sind[1]. Im nur begrifflichen Denken (vikalpa) werden nach dem Sāṃkhya Begriffe (śabda) gedacht, die ohne reales Objekt sind (Yoga-Sūtra I, 9), wie z. B. die Zeit im Sāṃkhya eine Begriff ohne objektives Korrelat ist. Ähnlich hat man sich die Fiktion des Dichters zu denken: das Fingierte ist die Form, die der Geist annimmt, ohne daß diese Form von einem Objekt in der ‘Außenwelt’ auf den Geist übergegangen wäre, wie es in der sinnlichen Wahrnehmung der Fall ist. Diese nur begrifflichen Formen entspringen, wenn man den Philosophen nach ihrem Ursprung fragt, dem Nichtwissen, dem unanfänglichen Erbübel der Menschheit. Der Geist des Dichters also schafft das Fingierte (Jagannātha 335, u.; 487, 16; 484, 14ff.), und gerade deshalb ist es das Schöne (ib. 158, 3; 449, 3; 460, 4; 482, 7).

Solche ‘Fiktionen’ kann es aber in dem extremen Begriffsrealismus des Nyāya-Vaiśeṣika nicht geben; da muß jedem Gedanken, jedem Begriff (= Wort) ein reales Objekt der ‘Außenwelt’ entsprechen. Das Gleichnis ist von diesem System aus gesehen eine Übertragung (abhimāna: Udbhaṭa III, 4; Ruyyaka 57, 2; 59, 4; 180, 3) eines Begriffes auf etwas, dem er nicht zukommt. Das Handeln wird auf die Finsternis nur in Gedanken übertragen. Färben und Finsternis sind zwei Realitäten; beim Wahrnehmen der Finsternis wird die Erinnerung (wir würden sagen: Assoziation) an ein Färben geweckt auf Grund einer bemerkten Ähnlichkeit usw. (Nyāyasūtra III b 42 ASS) und dieses auf die Finsternis übertragen. Die produktive Einbildungskraft besteht eben gerade psychologisch betrachtet in diesem ‘Assoziieren’ von passenden Worten und Stoffen mit dem zu schildernden Gegenstand (upasthiti: Jagannātha 8, 3; 158, 3). Das Assoziieren ist eine besondere Wahrnehmungsweise (alaukiko jñānalakṣaṇaḥ saṃnikarṣaḥ), eine Erkenntnisquelle, die unter anderem auch „die jeweiligen Begriffe verknüpft, die die Wurzel der Dichtungen sind“ (Tarkakaumudī 9; vgl. Tattva-Cintāmaṇi I, 842, 16). Das Verfahren der Übertragung der durch Assoziation gewonnenen zu verbindenden Begriffe aber ist, erkenntniskritisch gesehen, dem Irrtum ähnlich; es ist ein (nur irrtümliches) Dafürhalten.

Soweit die Theorie der ersten beiden Momente der dichterischen Tätigkeit: der Konzentration und Intuition. Diese Theorien gelten

1) Daṇḍin II, 221; Agnipurāṇa 343, 24f.; Jagannātha 385, 22.

2) Mṛcchakaṭikā I, 34; Cārudatta-prakaraṇa I, 11; Daṇḍin II, 226; Mamm. X, 92; Ruyyaka 58, 13; Jagannātha 297, 2.

3) Bharata VII, 2, zit. bei Abhinavagupta 29, 11; 222, 4; vgl. Bhaṭṭa Tauta, ib. 29, 9.

4) Bharata XVI, 101 (?) bei Hem. 199, 16; Ānand. 236, 1; Hem. 199, 27.

5) prauḍhokti = pratibhā: Komm; vgl. Hem. 46, 1.

1) antaḥkaraṇa-pariṇām-ātmaka: Jagannātha 241, 18.

für die indische Kunstdichtung etwa von Amaru ab. Vorher aber gab es in Indien eine ganz andere Art Dichtung, als deren erhabenstes Dokument das indische Urepos (ādikāvya) Rāmāyaṇa, das Leben des Rāma, erhalten ist. In diesem Epos ist ein Bericht enthalten, wie der Urdichter (ādikavi) Vālmīki sein Werk gedichtet hat[1]. Da lebt der Brahmane Vālmīki im Walde als Oberhaupt einer Büßergemeinde. Als Sītā, die Gattin Rāma's, unschuldig ausgesetzt wird, nimmt er sie bei sich auf. Noch ehe sie ein Wort gesagt hat, weiß er, der „durch Askese den himmlischen Blick erlangt hat", wer sie ist[2]. Er weiß auf Grund seines Verdienstes durch Meditation von ihrem Kommen und erkennt mit seinem Herzen die Ursache ihrer Verstoßung (C VII, 49, 8, B 9, A 9); er erkennt sie als unschuldig mit seinem durch Askese erworbenen Blick (ABC 10). Zwölf Jahre später kommt Śatrughna, ein Bruder Rāma's, in seine Einsiedelei, und Vālmīki schildert ihm den Kampf, den er, Śatrughna, ausgefochten hat; er hat diesen Kampf gesehen[3], während er im Himmel Indra's saß. Und gleich darauf bekommt Śatrughna als erster das Rāmāyaṇa zu hören, das Vālmīki — inzwischen — gedichtet hatte.

Vālmīki fragte eines Tages den Weisen Nārada, der aus dem Himmel zu ihm gekommen war, wer der Vorzüglichste unter den Zeitgenossen wäre, und Nārada schildert ihm den König Rāma und sein Leben (I, 1) von seiner Geburt bis zur damaligen Gegenwart (Rām. II—VI). Am selben Tage badet Vālmīki im Fluß und sieht, wie ein Jäger ein Brachvogelmännchen tötet. Sein Mitleid mit dem klagenden Weibchen läßt ihn den Jäger verfluchen: der Fluch ist ein Vers, ein Śloka (vgl. Rāj. 7,10; Dhvanikara I, 5). Vālmīki sitzt dann in seiner Einsiedelei in tiefem Nachsinnen über diese Erlebnisse, als ihn der Weltschöpfer Brahman aufsucht. Nach feierlicher Begrüßung verfällt Vālmīki wieder dem tiefen Nachsinnen und wieder spricht er einen Fluch über den Jäger. Da lächelt Brahman und erklärt dem Weisen, daß auf sein Geheiß[4] das metrische Wort von ihm gesprochen wäre; in diesem Versmaß solle er das Leben des Rāma schildern, wie er es von Nārada gehört habe. Alles, was Rāma und seine Genossen öffentlich und im geheimen erlebt hätten, also auch, was die anderen Menschen nicht von Rāma wissen könnten, würde er wissen; nicht ein einziges Wort seines Gedichtes würde unwahr sein. Brahman verschwindet; Vālmīki rüstet sich zum Werk. Um mehr von Rāma's Leben zu erfahren, breitet er heiliges Darbhagras aus, schlürft Wasser nach der Vorschrift und „sucht weiter nach dem Gang der Ereignisse in Rāma's Leben[1] mit Hilfe seines durch Askese erworbenen Verdienstes". Im Zustand der Versenkung des Yoga sieht er dann alles, was früher geschehen ist, so deutlich wie eine Frucht in der Hand[2]. Nachdem er alles der Wahrheit entsprechend gesehen hat, beginnt er das Gedicht zu machen und schildert Rāma's Leben bis zur Gegenwart und auch die Zukunft[3].

Als Śatrughna und seine Leute dies Gedicht hören, erstaunen sie: jede Silbe ist so wahr, wie es früher geschehen war. Sie verlieren die Besinnung, weinen und seufzen; sie hören die Heldentaten, bei denen sie selber mitgewirkt haben, als wäre es jetzt. Für ein Wunder, für einen Traum halten sie das Erlebnis (C VII, 71, 16 ff. = B 77, 15ff. = A).

Zwei Motive sind in diesem Bericht verkuppelt: einerseits rechtfertigen die Rezitatoren ihr Epos, indem sie es von dem allwissenden Brahmanen empfangen haben wollen, der den Inhalt wieder von dem Weisen Nārada und das Versmaß von Brahman erhalten haben will; ein Gott als Spender der Dichtung ähnlich der späteren Zeit. Andererseits sieht der Dichter im Zustand der Verzückung mit dem Auge des Geistes vergangene, gegenwärtige und zukünftige Begebenheiten. Das ist in dieser naiven Dichtung der Vorläufer der Lehre von der Einbildungskraft, wie sie von der Poetik für die spätere, sentimentale Dichtung aufgestellt wurde.

Der Zusammenhang der epischen und der Kunstdichtung, das, was als Erbe aus dem Altertum nachlebte, und das, was anders geworden war, haben die indischen Poetiker wohl erfaßt. Vālmīki rechnen sie zu den Sehern (ṛṣi oder muni), die Neuen sind Dichter (kavi)[4].

1) Rām. I, 1—3 und VII, 49 und 71 in zwei nicht zu vereinigenden Fassungen. Beide standen schon im Archetypus der heutigen Rezensionen, der freilich noch wesentlich jünger als Vālmīki's eigene Dichtung sein dürfte. Sonst ist von Vālmīki nur in der bedeutungslosen Szene II, 56, einer Interpolation von C, die Rede.

2) B VII, 51, 5 = A; in C hat das Kataka hier 4½ Sloken gestrichen, obgleich sie in „vielen Hss. stehen". Im Tilaka sind sie zitiert.

3) C VII, 71, 11; Kat. und Til. ergänzen: „mit dem himmlischen Blick". B 77, 11: „von den maharṣi's gehört"; A: „gehört".

4) C; B, A: „aus eigenem Antrieb".

1) C I, 3, 2; B: „sucht er nach dem Gang des Gedichtes"; aber der Gedanke von C ist in B 3ab ausgesprochen; in A ist dieser Halbvers sinnstörend fortgefallen.

2) C I, 3, 6 = B I, 3, 36cd, 37ab (= A).

3) C I, 3, 39 = B I, 3, 33 = A I, 4, 33; vgl. C VII, 98, 17 = B 105, 18 = A 100, 18.

4) Govinda zu Rāmāyaṇa I, 2, 31; Hem. 316, 14; Bhaṭṭa Tauta ib.; Rāj. 6, 25: eigentlich ist nur Uśanas der kavi; und die heutigen Dichter heißen

Die Seher der Vorzeit haben die heiligen Texte des Veda nicht gedichtet, d. h. geschaffen, sondern nur gesehen: er ist etwas Ewiges, Objektives, das sie gesehen und ausgesprochen haben. So lehrte es die Theologie seit den Brāhmaṇa's; so war der Wahrnehmungscharakter der Intuition den Indern zur Selbstverständlichkeit geworden. Die Dichter aber haben als charakteristische Gabe und Aufgabe das Schildern (varṇanā). Die Seher gaben in den Epen (itihāsa) wahre Berichte; die Dichter geben neue, schöne Schilderung der alten, wahren, von den Sehern übernommenen Fabeln.

Vālmīki's Werk wurde verherrlicht wegen seiner Darstellung durch den Bericht, wie die ersten, urteilsfähigen Hörer fasziniert werden durch die Wahrhaftigkeit der Dichtung. Statt der Wahrhaftigkeit gilt noch bei den ersten beiden Poetikern 'Anschaulichkeit' als Vorzug einer Dichtung (prabandha-guṇa: Jacobi, SBAW 1928, 661) und Bhāmaha's Definition (III, 53f.) ist wie auf das Rāmāyaṇa gemünzt: „'Anschaulichkeit' nennt man den Vorzug eines Buches, bei dem die vergangenen und zukünftigen Dinge gleichsam direkt sichtbar sind; als Bedingungen der 'Anschaulichkeit' gelten, daß in der Erzählung bunte, edle und wunderbare Dinge vorkommen und daß die Worte tadellos sind[1]". Es ist hier aber nicht mehr davon die Rede, daß der Dichter die Ereignisse selber direkt gesehen hat. Aus diesem 'Vorzug' einer Dichtung wird in der folgenden Zeit ein, und zwar ein sehr seltenes, 'Schmuckmittel' einer einzelnen Strophe, wenn z. B. ein Dichter jemand zu einer trauernden, von ihrem Geliebten getrennten Schönen sagen läßt: „Ich sehe deinen Augen an, daß sie einst mit Kolyrium geschmückt waren, und deiner Gestalt, daß sie wieder Schmuck tragen wird"[2]. Das ist das Bezeichnende, daß jetzt die Intuition den Dichter nicht mehr wahre Geschichten richtig sehen läßt, sondern daß sie ihm den Einfall dieser poetischen Figur gibt, eine stimmungsvolle Situation zu schildern, das vergangene, gegenwärtige und zukünftige Erleben einer Frau in einem Verse geistvoll anzudeuten.

Dieser historischen Linie der wahren, anschaulichen, geistreichen Darstellungsart entspricht die Linie vom himmlischen Blick des Sehers zur Einbildungskraft des Dichters. Die Seher hatten den himmlischen Blick[1], den auch Buddha und die Bodhisattva's hatten, den Arjuna von Kṛṣṇa verliehen bekam (Bhag. Gītā XI, 8). Er lieferte ein Wissen besonderer Art; Seherwissen (ārṣa; vgl. Rājaś. 29, 1) wurde es von den Philosophen genannt. Die Seher, 'Höhere als wir', erwerben es durch Verdienst (Vaiś. Sūtra IXb 13). Dieses Seherwissen wurde vom Yoga-System als ein dem Yogin aus eigener Intuition entspringendes Wissen (im Gegensatz zum Wissen durch Unterweisung; Vyāsa III, 54) übernommen und Intuitionswissen[2] genannt. Denselben Namen gab ihm der Realist Praśastapāda (VI. Jhdt. n. Chr.? ed. VSS, S. 258). Er tat ferner den wichtigen Schritt, daß er es nicht nur Sehern oder Yogin's, sondern auch gewöhnlichen Menschen im täglichen Leben zuerkannte, z. B. in der Ahnung (wie wir sagen würden) eines Mädchens: „Morgen wird mein Bruder von der Reise kommen"[3]. Entsprechend diesem vermenschlichten Intuitionswissen bezeichneten die Poetiker, deren erster, Bhāmaha, kurz nach Praśastapāda lebte, die Einbildungskraft des Dichters als Intuition (pratibhā).

Um den Unterschied von Seher und Dichter noch mehr zu betonen, leugneten schließlich einige Poetiker den Intuitionscharakter des dichterischen Schaffens überhaupt. Man leugnete, daß die Dichter wie Yogin's das individuelle Leben der von ihnen dargestellten Personen sehen könnten, wie es die Verfasser der alten Epen allerdings einmal gekonnt hatten. Die Dichter verfertigen (dadhati) vielmehr typische Charaktere, wie der Held usw. nach der Vorschrift als edel usw. zu schildern ist. Solche allgemeinen Charaktere verknüpfen die

in übertragener Ausdrucksweise so; kavi ist von ka vṛ varṇe abgeleitet (vgl. Uṇādisūtra IV, 138; Kataka Einl. zu Rāmāyaṇa I).

1) „und daß die Dichtung gut aufführbar ist (svabhinītatā)": Hem. 293, 2 meint deshalb, daß die Anschaulichkeit vor allem Dramen zukomme, gelegentlich auch Einzelstrophen. Auch zum Rāmāyaṇa gehörte abhinaya (Tilaka I, 2, 18).

2) Mamm. X, 114; Hem. 293, 22; vgl. Udbhaṭa VI, 6.

1) divyaṃ cakṣus; im Vākyapadīya I, 38: ārṣaṃ cakṣus.

2) prātibha: Yoga-Sūtra III, 33; in 32 ist siddhadarśana genannt, das auch in Vaiś. S. IXb 13, bei Praśastapāda und in der Tattva-saṃgraha-pañjikā zu Śl. 144 mit ārṣa ein Paar bildet.

3) Wenn schon das Nyāyabhāṣya Ia 16, IIIb 34 ein prātibha nennt, mag dasselbe gemeint sein; vielleicht nur der Einfall ohne metaphysische Deutung. Nach Praśastapāda galt jedenfalls prātibha als geistige direkte Wahrnehmung (mānasa-pratyakṣa) vergangener und zukünftiger Dinge (Jayanta 106 f.), obgleich nicht einzusehen ist, wie solche nach dem Vaiśeṣika nicht existierenden Dinge wahrgenommen werden könnten. — Abweichend verstehen Gauḍapāda und Māṭhara zu SK 4 unter pratibhā das Verstehen eines Verses (eine andere Fassung des von ihnen zitierten Verses seht bei Rājaś. 96), insofern ein Kundiger aus einem Vers Unausgesprochenes heraushören kann; auch die Poetik bezeichnet das Verstehen der Dichtung durch den Hörer als pratibhā. — Einige Mīmāṃsaka's (Vidhiviveka 246f.) meinen mit pratibhā die innere Stimme: „so sollst du handeln", das Innewerden der im Veda ausgesprochenen ewigen Pflicht.

Dichter nach Belieben und geben ihnen passende Sagengestalten zur Verkörperung[1]. Man leugnete, daß die Dichter Dinge in Vergangenheit und Zukunft, daß sie die geheimen Gedanken ihrer Helden nach Yogin-Art direkt wahrnehmen könnten. Alle Sprache drückt nur Allgemeines aus und die Sprache der Dichter also nur die Stimmungen in ihrer allgemeinen Form. Was der Dichter selber in sich erlebt, legt er seinen Gestalten bei (āropa) in der allgemeinen Form, die allen Erlebenden (also auch den Hörern) gleicherweise zugänglich ist. Dies bewußte Beilegen ist vom irrtümlichen Dafürhalten (s. o.) wohl zu unterscheiden. So ist das Gebiet der Dichtung, die Anzahl der typischen Stimmungen, von Natur begrenzt. Und wenn man von einer Unbegrenztheit der Möglichkeiten der Poesie spricht, so beruht diese nur auf dem Ausdruck, der Künstlichkeit des Wortgewandes (so der Gegner des Ānandavardhana 242).

Diejenigen Poetiker, die der metaphysischen Ausdeutung der Phantasie fremd gegenüberstanden, betonten in solcher Weise ihr gegenüber die Wichtigkeit des dritten Momentes des dichterischen Schaffens: des Einkleidens des Stoffes in Worte. Daß die zum Stoff passende Form dem Dichter einfällt, ist allgemein in das Gebiet der Einbildungskraft gezogen, ist aber nicht tiefer als Schau oder Schöpfung ausgedeutet worden. Die indischen Lexika gaben dem Dichter die Synonyme für jeden Begriff, und eine der wichtigsten Übungen des Dichterlehrlings bestand darin, in einem Vers der Reihe nach alle Worte durch andere zu ersetzen, bis man den tadellosen Ausdruck für einen Gedanken (Stoff) gefunden hatte. In ähnlicher Weise standen den Dichtern die von den Poetikern klassifizierten Arten, wie man einen Vergleich etwa künstlich gestalten und variieren könnte, zur Wahl. Den Ausdruck künstlich (vakra) zu gestalten, war also wesentlich Sache der theoretischen Bildung und praktischen Übung, nicht so sehr des Einfalls. Die Einbildungskraft liefert nur rohe Einfälle, die wie Edelsteine erst des Schliffes (bestehend in der Einkleidung in künstliche Form) bedürfen, um zu strahlen (Kuntala 9, 6).

Wie sich unsere systematische Poetik und Ästhetik zu diesen Lehren der Inder stellen mag, ob sie sich von ihnen anregen läßt, das zu entscheiden ist nicht Sache des Indologen, der nur das indische Material für eine vergleichende Poetik vorlegt. Den Indern konnten solche Lehren vom Standpunkt ihres philosophischen Denkens aus als Glieder ihrer in sich geschlossenen Kultur genügen.

1) Dhanika IV, 38; vgl. Aristoteles 1451 B 13; 1455 B 12.

Besprechungen.

Allgemeines, Mittelmeerkulturen.

Sarton, George: Introduction to the History of Science. Vol. I: From Homer to Omar Khayyam. Baltimore: The Williams & Wilkins Company 1927, u. Berlin: B. Westermann & Comp. (XI, 839 S.) 4°. = Carnegie Institution of Washington, Publication No. 376. $ 10—. Bespr. von M. Pleßner, Berlin.

Liest man das rund 50 Seiten lange Introductory Chapter, so freut man sich zunächst über die überaus klare, eindringende und anregende Skizze der Entwicklung der menschlichen Wissenschaft, die darin dargeboten wird. In der Tat: der menschlichen Wissenschaft; denn der Verf., der bekannte Herausgeber der „Isis", macht Ernst damit, die Wissenschaftsgeschichte aller Völker zu schreiben, bei denen man von Wissenschaft sprechen kann, aber auch die geistige Tätigkeit derjenigen Völker nicht zu vernachlässigen, deren Kenntnisse nur praktischen, nicht theoretischen Niederschlag gefunden haben. Schon wenn man so weit gekommen ist, muß die Freude in Bewunderung des Mutes und der Arbeitsenergie des Verf. übergehen, der sich eine solche Aufgabe stellt und keine Mühe scheut, um selber in die Sprachen der Völker einzudringen, deren Wissenschaft er darstellt, und von Quellen zweiter Hand unabhängig zu werden. Wie groß ist aber erst das Erstaunen, wenn man liest, daß dieser umfangreiche Band nicht der erste Band eines Werkes, sondern nur der ersten Serie eines Werkes sein soll: Sarton gedenkt diese erste Serie als synchronistische Darstellung der Geschichte der Wissenschaften aller Kulturvölker zu vollenden, indem er jedem Halbjahrhundert ein Kapitel widmet und es nach einem besonders hervorragenden Vertreter benennt. Da er eine Darstellung der altorientalischen Wissenschaft in dieser synchronistischen Serie für untunlich hält, beginnt er mit dem Zeitalter der ersten europäischen Literaturdenkmäler, also Homers (9.—8. Jahrhundert), und gelangt in Band 1 bis zur Zeit ʿUmar Ḥaijāms (2. Hälfte 11. Jhts.). In 7 oder 8 Bänden gleichen Umfangs will er diese synchronistische, über die ganze Kulturwelt ausgebreitete Darstellung bis auf die Gegenwart führen. Daran soll sich eine zweite Serie anschließen, die den Stoff nach einzelnen Kulturen in 8 Bänden bearbeitet, wobei dann auch die prähistorischen und altorientalischen Kulturen zu ihrem Recht kommen sollen; eine dritte Serie von derselben Länge endlich soll die Geschichte der einzelnen Wissenschaften behandeln.

Schon auf dem Gebiet der eigentlichen Naturwissenschaften bedeutet das Werk, gerade für den Orientalisten, einen gewaltigen Fortschritt, weil hier zum erstenmal prinzipiell vermieden wird, aus älteren Darstellungen abzuschreiben und alle jahrhundertealten Fehler von neuem aufzutischen. Vielmehr entspricht die Darstellung wirklich dem Stande der Forschung; denn Sarton besitzt eine vollkommene Vertrautheit mit allen Spezialuntersuchungen und steht ihnen auf Grund seiner Sprach- und Sachkenntnis mit selbständigem Urteil gegenüber. Die jedem Kapitel und seinen Unterabschnitten beigegebene Bibliographie legt hiervon sowohl durch ihren Umfang, als auch durch ihre Auswahl Zeugnis auch für den ab, der es nicht schon aus des Verf. ungewöhnlich ausgebreiteter Besprechungstätigkeit in der „Isis" wußte. Aber Sarton ist weit entfernt davon, sich mit den biographischen Daten der Gelehrten und einer Aufzählung ihrer Leistungen zu begnügen. Vielmehr gibt er zu jedem Halbjahrhundert die wichtigsten historischen, philosophischen und religionsgeschichtlichen Daten an; auch Geschichtsschreibung und Philologie der Zeit, ja selbst Literatur, werden nicht übergangen, um den geistigen Hintergrund für die Entwicklung der Naturwissenschaft und der Naturanschauung zu gewinnen. So erweitert sich das Werk, besonders wenn man alle drei Serien neben einander hält, zu einer Art Grundriß der allgemeinen Entwicklung der wichtigsten Geistesgebiete.

Man könnte gegen die synchronistische Anordnung der ersten Serie leicht einwenden, daß räumlich weit auseinanderliegende Kulturkreise in früherer Zeit so gegen einander abgeschlossen waren, daß es ein Spiel sei, Gleichzeitigkeiten zwischen dem griechischen Altertum und etwa China festzustellen. Aber einmal läßt sich dagegen sagen, daß jene Abgeschlossenheit der Vergangenheit angehört und daß es für Gegenwart und Zukunft nicht so gleichgültig ist, die gleichzeitige Geistesentwicklung der immer mehr in eine Weltgemeinschaft eintretenden Völker der Erde kennen zu lernen. Sodann aber regt das Werk ja selbst dazu an, immer wieder zu untersuchen, ob die Scheidewand zwischen den Kulturen früher wirklich so undurchdringlich war. Wir haben gerade in diesem Punkt in den letzten Jahrzehnten viel umlernen müssen; und ein Werk wie das Sartons ist in hervorragendem Maße geeignet, gerade diese Problemstellung zu vertiefen und die geistige und organisatorische Umstellung der abendländischen Wissenschaft von der Methode fester Grenzziehungen und traditioneller Bevorzugung gewisser Gebiete zur Beobachtung gerade der Übergänge zwischen Epochen und Kulturen, auch solcher, die teilweise noch zu Unrecht vernachlässigt werden, energisch zu fördern.

Es wäre einseitig, darzustellen, was gerade diejenigen Wissenschaften aus dem Buche gewinnen, die dem Referenten näher liegen. Mit der Einschränkung, daß Altägypten und Altbabylonien auf später vertagt sind, wird schon aus diesem ersten Bande jeder Orientalist reichste Belehrung und Anregung schöpfen. Eine Einzelkritik erübrigt sich; denn auch im einzelnen ist trotz der ungeheuren Ausdehnung der Aufgabe überall mit der größten Exaktheit und Zuverlässigkeit zu Werke gegangen. Überdies sorgt der Verfasser selbst in der „Isis" durch Nachträge dafür, Versehen zu verbessern und durch Nachträge das Werk vor zu schnellem Veralten zu schützen; bei seiner immensen Belesenheit kann man sicher sein, daß alles Wichtige zu seinem Recht kommen wird. Es sei noch bemerkt, daß schon der erste Band einen Index von über 50 Seiten enthält.

Dem Verfasser gebührt wärmster Dank, daß er in dieser Zeit des Spezialistentums es nicht versäumt, aus eigener Kraft und Leistung heraus und in wahrhaft humanistischer Geisteshaltung wieder einmal auf das große Ganze hinzuweisen, das jeder Einzelarbeit ihren dem isolierten Forscher nur zu leicht entschwindenden Sinn verleiht. Mit dem Dank verbindet sich der Wunsch, daß Sarton die glückliche Vollendung seines großen Werkes beschieden sein möchte.

Wirth, Herman: **Der Aufgang der Menschheit.** Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolistik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Textband I. Die Grundzüge. Jena: Eugen Diederichs 1928. (III, 632 S., 68 Textabb., 28 Bildbeilagen u. 1 Schrifttafelanhang.) 4°. RM 50 —; geb. 58 —. Bespr. v. F. Bork, Königsberg i. Pr.

Das vorliegende Werk ist der erste Teil einer umfänglichen Veröffentlichung, von der sich der Verf. eine Umwälzung der Anschauungen u. a. auch der Orientalistik verspricht. Es wird darin des öfteren auf den Atlas verwiesen, der leider noch nicht vorliegt, der aber manches Brauchbare enthalten dürfte, wie schon die Bildbeilagen des Buches.

Der Verf. versucht nach A. Wegener ein Bild des Werdens der nördlichen Erdhälfte zu zeichnen und unternimmt es, eine eigene, leider recht unbefriedigende Theorie vom amerikanischen Ursprunge der nordischen Rasse auch unter Heranziehung der Serumforschung zu begründen. Von Nordamerika aus sei die atlantische Menschheitsgruppe in zwei Hauptschüben ausgewandert. Im Besitze einer Schrift und eigentümlicher Kultsymbole habe sie alle Kulturen der Welt begründet. Dies sucht er auf „geisteswissenschaftlichem" Wege durch „Deutung der Symbole" zu erweisen. So glaubt er mindestens 10 000 Jahre der Urzeit der Menschheit für die Geschichte erobert zu haben.

Wirth hält sein Buch für ein wissenschaftliches Werk, da er auf S. 20 von einer fachwissenschaftlichen und sprachgeschichtlichen Belastung spricht. Aber schon die geistige Haltung der „Einführung" läßt erkennen, daß er sich geirrt hat. —

Wer die Zeiten des alten Orients sozusagen zum Mittelalter der Menschheitsgeschichte stempeln will, muß sich mit sehr vielem auseinandersetzen. Geniale Männer haben in lebenslanger, unverdrossener Arbeit ein Gebäude der Geschichte des alten Orients errichtet, das in seinen Grundlagen ewigen Bestand verhieß. Wer es niederreißen will, muß Riesenkräfte haben. Aber Wirth denkt gar nicht daran, sich abzumühen. Der selbstverständlichen Pflicht eines Gelehrten, das als irrig zu erweisen, wofür er etwas Neues einsetzen will, entzieht er sich sozusagen in jedem Falle. Er begnügt sich mit Dekreten, z. B.:

S. 149. „*Die älteste Inschrift der Menschheitsgeschichte befindet sich auf der Monheganinsel ... an der Küste von Maine (Nord-Amerika)*. Als die Inschrift im Jahre 1856 entdeckt wurde, glaubte man es mit einer Runenschrift zu tun zu haben. Dies war ein für diese Zeit begreiflicher und entschuldbarer Irrtum. In Wirklichkeit liegt zwischen diesem arktisch-nordischen Schriftsystem und dem Runen-Futhark der Völkerwanderungszeit eine zeitliche Entfernung von *fünfundzwanzigtausend Jahren* mindestens (Atlas 4471)."

Ist es wohl denkbar, daß man, von allem sonstigen abgesehen, auf einer 26 000 Jahre alten Inschrift auch nur ein einziges Zeichen würde mit Sicherheit erkennen können? —

Die bisherige Sprachwissenschaft lehnt W. (S. 93) mit lässiger Handbewegung ab, weil er eine eigene hat, die ohne Begründung auf dem Plane erscheint; denn die unvermittelten Verfügungen des Verf. S. 423ff. wird man schwerlich als solche ansehen können. In den atlantisch-nordischen Sprachen, über deren Wesensart er sich nirgends klar faßbar ausläßt, entdeckt er auf geheimnisvolle Weise Vokabeln, die man vorwärts und rückwärts lesen, beliebig abändern und durch suggerierende Adjektive oder dergl. verwendbar machen kann. Auf S. 99 spricht er von einer atlantisch-nordischen Ursprache, die auf rein kult-symbolischer Gliederung beruhe. Anscheinend meint er seine seltsame Ablauttheorie, die er im folgenden Belege das kultische Gesetz der Lautverschiebung nennt:

S. 125. „Das griechische *Herakles* ... und das lateinische *Herkules* bedeuten eigentlich „der im Kreis Eingeschlossene, Gehegte", aus *karkul, kerkul* (karkur, kerkur, kalkul, galgul, gilgul, gilgal, kirkar usw. ...). Er ist der „Sohn Gottes", der den Jahreskreislauf geht und der in der mediterranen Rassenvermischung und damit verbundenen völligen Verdunkelung, Entartung und Vermenschlichung zum göttlichen Sonnenhelden, schließlich zum „Helden" als Wohltäter der Menschheit ... wurde. ... Nach dem kultischen Gesetz der Lautverschiebung im göttlichen Jahreslaufe, ... ist das Wort „Kreis", im Herbst — Winter *kur* (*kul*), später *kor*, nach Durchgang durch die Wintersonnenwende *kar* oder *har* (*kal, hal*), im Frühjahr *her* (*hel*), im Sommer *gir* (*gil*)."[1]

Jede Verständigung ist ausgeschlossen mit einem Manne, der so kalkuliert. Weitere Belege der neuen Sprachwissenschaft, die u. a. latein. *humi* mit *homo* verbindet (S. 159) und deutsches „*Birke*" mit arabischem *birka* (*birket*) „Teich" (S. 95) gleichsetzt, um daraus wunderliche Schlüsse abzuleiten, mögen folgen:

S. 139. „Wir werden im nächsten Abschnitt erfahren, aus welchen kultischen Gründen *l* und *r* auch *k* und *m* wechseln können, so daß an Stelle von *ur-ka, or-ka, ar-ku*[2] auch *ur-ma, ul-ma, or-ma, ol-ma, al-mu* oder mit Umkehrung *ma-ur, Am-ur, ma-or, am-or* usw. stehen kann. Hiermit ist nun auch der Lautwert des Namens dieses Volkes und seines Gottes gegeben, den wir genau so im Sinai-Gebiet und in Arabien wiederfinden werden in der Etappe der Ma-uri-Völkerwanderungen aus Nordafrika nach Syrien". Er verbindet also Mauri und Amurru.

Alles dies ist fast so schön wie seine „Kanuri-Berber von Bornu" (S. 133) oder die Zusammenstellung von nord. *edda, Idunn(a)* mit kabylischem *eddunit* „Welt". — Letzteres ist bekanntlich ein Lehnwort, aus arabischem *eddunjā*, mit angefügtem berberischem Femininsuffix *-t*.

Ist bisher der Humor zu Worte gekommen, so sieht das Folgende sehr viel ernster aus:

S. 120. „... ersteres (nämlich *ku*. Bork) erhalten in der altgermanischen Bezeichnung des Lichtgottes *Tiu* (*Diu*) als *hohnijaz* der „Schwanengleiche" ...

Also *hohnijaz* ist erhalten! Wo? — Wie würde L. von Schroeder entzückt gewesen sein, der diese urgermanische Form, die Ausgangsform des Namens des nordischen Schwanengottes Hönir rekonstruiert hatte! Nebenbei sei erwähnt, daß sie „der Zischer" (= Schwan) bedeutet, und wohl nicht der „Verdörrer", wie L. von Schroeder glaubte. —

1) Nach S. 75 bedeutet *ur-ka, ar-ku, ul-ku, ul-ka* usw. „in seinen Wurzeln in den sämtlichen Sprachen Europas u. Vorderasiens, die auf die atlantisch-nordische Kultur zurückgeben", wechselnd „Wolf", „Hund" oder der „Gehörnte" (Hirsch, Elch, Stier) „als Sinnbilder des Grab- und Wintersonnenwendestätte".

2) Mit einer so bequemen Formel lassen sich die unwahrscheinlichsten Wörter zusammenbringen wie *Tanne-Tenne* (S. 99f., 173), polynesisches *marae, malae*, „templum", „Platz" o. dgl. — *Morijjāḥ* (2. Chron. 3, 1. u. ö.) (S. 173).

Nach solchen Proben der neuen Sprachwissenschaft, die man bequem verhundertfachen kann, kommen wir zu den „Symbolen" Wirths. Leider sind es keine Symbole, sondern Schriftzeichen, Schriftzeichenteile, schriftzeichenähnliche Gebilde, Ornamente oder dergl., die in geheimnisvoller Weise gedeutet werden, ohne daß man aufgeklärt wird, wie Wirth zu diesen „Deutungen" gekommen ist.

S. 512. „Den Namen des Gottessohnes, des Himmelskönigs der Sommerzeit, haben wir als *il, -li* und *ili* bereits ermittelt; im Sumerisch-Babylonischen ist er uns als ✱ **ilu* erhalten usw."

Das Sumerisch-Babylonische war bisher unbekannt; wir buchen aber die Entdeckung Wirths. Davon abgesehen aber ist *ilu* das Appellativum „Gott", sonst nichts. Und das angebliche Symbol ✱ kommt weder im Schumerischen noch im Babiläischen vor. Es wird aber von Wirth als schumerisches Symbol für den betr. „Gottessohn" oder „Gott" noch öfter erwähnt und zu allerlei Schlüssen mißbraucht. —

S. 201. „Es ist daher erklärlich, daß seine Hieroglyphe, Text Taf. I, Nr. 56, 57, Barton 439, welche die Bedeutung ^{d}Ea „Gott Ea" oder ^{d}Anu „Gott Anu" hat, dieselbe ist wie Nr. 58 und 59 (Barton 348) usw."

Betrachten wir einmal die Tatsachen:

Barton 348 alt = assyr. .

Barton 439 alt = assyr. . Jeder Vergleich ist ausgeschlossen, da die Weiterentwicklung der beiden Zeichen verschiedene Ausgangspunkte erweist. Alle Folgerungen Wirths, z. B. 202, 203, 207 usw. fallen damit unter den Tisch.

Die abweichenden ersten beiden Formen , von Barton 439, die Wirth heranzieht, allein, ohne jede Bemerkung, stammen aus dem unentzifferten Monument Blau A. Dort handelt es sich obendrein um zwei verschiedene, ganz abweichende Zeichen, die zu Barton 439 nicht gehören können. Nach der Abbildung in Jeremias' Handbuch (S. 2) haben sie die Formen und . Beide müssen ohnehin aus der Berechnung ausscheiden, weil man nicht weiß, was sie bedeuten. Auch als Laie hätte W. sehen müssen, daß Bartons Angaben nicht stimmen können, und er hätte zum mindesten nicht so dekretieren dürfen. —

S. 201. „Den gleichen Lautwert *nu* (von dem übrigens vorher nicht die Rede war. Bork), das uralte atlantisch-nordische „Mutter-Erde"-„Wasser"-Wort der Weltschöpfung und Wintersonnenwende, hat das Zeichen im Altelamitischen."

W. meint das Zeichen bzw. — der vielleicht lullischen Strichinschriften (vgl. Bork, Die Strichinschriften aus Susa, Leipzig 1924, S. 18 u. 21). Dieses hat die Lautwerte *nu, la* und geht wahrscheinlich auf = assyr. zurück. Die Apposition „das uralte . . . Wintersonnenwende" ist wie alle Symboldeutungen eine durch Tatsachen nicht belegbare Vermutung Wirths. Die einschränkungslose Ausdrucksweise ist unangebracht. Außerdem hat er die Gestalt der Strichschriftzeichen offensichtlich entstellt. Ihn leitete dabei anscheinend ein von ihm vermuteter Zusammenhang mit einer schumerischen Darstellung (S. 201, Z. 13—7 v. u.), aber er hat es nicht für nötig gehalten, den Leser darüber aufzuklären, wie die Sache steht. Wieder ein unerfreulicher Fall! —

S. 350. „Der *s-m* Baum, der vedische *soma*, der awestische *haoma*, der „nordsemitische" *samekh* ist der ägyptische *m-s* (Text Abb. 35, Nr. 15) und hat in der ägyptischen Hieroglyphik auch die Bedeutung von „ge-bären", „erzeugen" *mśj*. Die Hieroglyphe ist gebildet aus dem „Mutterbaum" *m*, den (so!) „Haken"-, „Krumm-", „Schlangen-" oder „Sonnenstab" *s(i)* (so!) und dem Determinativ der gebärenden Frau, aus der der „Mensch" hervorgeht."

Was *samekh* bedeutet, wird wohl kein Leser der OLZ mit Sicherheit angeben können. Der *soma* bzw. *homa* aber ist ein Trank und ist ebensowenig ein Baum, wie der Kaffee und die Schokolade Bäume sind. ist das ägyptische Schriftzeichen *mś* „gebären" und ist kein „Mutterbaum", sondern ein Wedel (Erman[1]). Außerdem ist das Zeichen *mś*, das Wirth als Abb. 35, Nr. 15 bietet, grundsätzlich verschieden von dem wirklichen ägyptischen Zeichen, insofern es eine Angleichung an Wirths „Mutterbaum" darstellt. Diese Abbildung ist also eine Irreführung der Öffentlichkeit. ferner ist nicht das mystische Symbol, sondern das ägyptische Schriftzeichen *ś*, das Erman in seiner Grammatik unter den Hausgeräten aufführt.

Die Ausdrücke „in der ägyptischen Hieroglyphik" und „die Hieroglyphe ist gebildet"

1) Die Hieroglyphen, Leipzig 1912, S. 18.

und andere gleichen Stiles erwecken Unbehagen, da sie geeignet sind, dem Leser allerlei Mystisches vorzutäuschen, das nicht ist.[1]

Abzulehnen ist endlich sein Hinweis auf die nordgermanische *madr* („Mann")- Rune, die mit der ägyptischen Schrift nichts zu tun hat.

Im allgemeinen ist zu Wirths Behandlung der Schriftprobleme zu bemerken, daß er alles deuten zu können vermeint, und sogar in Fällen, da menschliches Können versagen muß, seine geheimnisvolle Weisheit im Indikativ ausbreitet. —

Von den sonstigen Stoffen des Buches nur noch eine typische Probe:

S. 137. „Für die rassische Bestimmung der Dananu sind die Darstellungen der ägyptischen Reliefs von größter Wichtigkeit, weil sie uns die Nord- und Seevölker *blauäugig* und *blondhaarig* abbilden: so z. B. im Grab des Senye, eines Hofbeamten der 18. Dynastie."

Eine Anmerkung verweist auf Max Müller (so!): Neue Darstellungen usw. (MVAG 1904, 2). Bei W. Max Müller steht aber kein Wörtchen über die Blauäugigkeit. Er behauptet, daß dem Künstler in vielen Fällen „persönliche Kenntnis der abgebildeten Volkstypen" abzusprechen sei (S. 7), warnt vor „interessanten" Schlüssen auf nordische Hellfarbigkeit der Fremden (S. 9), da stets schwarzes Haar gemeint sei, und zeigt, wie in einem anderen Falle rotes Haar infolge der Vergeßlichkeit des Künstlers nicht, wie sonst, mit Schwarz überfahren worden sei (S. 40). Aber das hat Wirth seinen Lesern vorenthalten. Solch ein leider nicht goldenes Schweigen ist bei ihm oft festzustellen. —

Das ganze Buch Wirths steht durchweg auf der gleichen Stufe wie die wenigen Proben, die ich hier vorgeführt habe. Der Verf. hat viele Einfälle gehabt. Statt sie aber ordentlich zu prüfen, hat er sie offensichtlich als Wahrheiten betrachtet und darauf seine luftigen Schlüsse himmelhoch getürmt. Dabei ist er anscheinend so der Autosuggestion verfallen, daß er die Achtung vor den Tatsachen, die Selbstkritik und die rücksichtslose Offenheit, die ein Gelehrter haben muß, ganz vergessen hat. Das traurige Ergebnis ist das wertlose, ja schädliche Buch.

1) Auf S. 234 wird *išu ḫaṭṭu* erklärt: „Stab", „Zepter" mit dem Determinativ *giš* „Holz", „Baum" (das heißt der „Weltenbaum"), „hölzerner Zeremonialstab" (semit. *ḫaṭṭu* [so!]) und heißt in der Formel *giš pa-maǧ* (so!)*-il-la* „der Träger des erhabenen Zepters". — *giš* = „Weltenbaum"! damit ihrs wisset, ihr Akkadisten! Die beiden Fehler zeigen einen Nichtfachmann bei der Arbeit; vgl. dazu Zaqmulu (so!) als bab. Neujahrsfest (S. 247). — S. 240. „*pa* im Sumerischen noch die Lebensbaumhieroglyphe usw.".

Einige Stellen obiger Besprechung finden sich in einem Reklamehefte des Verlegers E. Diederichs wieder, der einen Brief von mir verstümmelt und teilweise bis zur Sinnlosigkeit hat. stellt ohne meine Genehmigung abgedruckt ent-

---

Preisendanz, Karl: Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri hrsg. u. übers. unter Mitarbeit von † A. Abt, S. Eitrem, L. Fahz, A. Jacoby, † G. Möller, † R. Wünsch. Bd. I. Leipzig: B. G. Teubner 1928. (XII, 200 S., 3 Taf.) gr. 8°. RM 16—; geb. 18—. Angez. von Otto Weinreich, Tübingen.

Wie dankbar man für dies Werk sein muß, weiß nur der so recht, der häufig genötigt war, mit dem reichen Material der Zauberpapyri zu arbeiten, das, in den Editiones principes weithin zerstreut und keineswegs immer genügend bekannt gemacht, erst richtig benutzbar war, wenn man in den verschiedensten Zeitschriften und Büchern von Dieterich, Reitzenstein, Wünsch, Hopfner u. a., vor allem in einer Fülle von Aufsätzen des jetzigen Herausgebers die neuen Lesungen und Deutungen sich jeweils zusammenzuklauben verstand. Hat man bei dieser Sachlage schon Pr.s Referat über die Literatur zu den Zauberpapyri (Archiv f. Pap.-Forsch. 8, 1926, 105—167) als willkommene Hilfe empfunden — und man muß auch jetzt noch dazu greifen —, so bedeutet die neue Gesamtausgabe tatsächlich die Rettung aus einer nachgerade unerträglich gewordenen Lage. Die Leidensgeschichte des Corpus mag man in der Vorrede nachlesen: wie Dieterich wegstarb, ehe er den früh gefaßten Plan ausführen konnte, wie der Tod dann Wünsch und manchen seiner Helfer wegraffte, wie dann die Inflation lange Zeit eine Drucklegung von Pr.s Manuskript unmöglich zu machen schien, wie die Notwendigkeit immer neuer Kollationen Aufschub brachte, bis nun endlich dank der Hilfe der Notgemeinschaft, des Opfermutes des Teubnerschen Verlages und des Entgegenkommens vieler ausländischer Forscher und Bibliothekare die zähe Energie des jetzigen Herausgebers alle Hindernisse überwand und der erste Band herauskam. Freilich das Gute hatte die lange Vorbereitung: Eitrems wichtige Arbeit an den Papyri konnte so dem Corpus noch zu statten kommen, und er wird die Osloer Texte darin auch selbst bearbeiten. Die koptischen Stücke durften sich des Interesses von Erman erfreuen, die nach Möllers Tod jetzt Ad. Jacoby revidiert.

Der vorliegende Teil enthält an Zahl nur wenig Papyri, an Inhalt und Umfang aber solche, die zu den wichtigsten gehören: die Berliner Partheys, den Pap. Mimaut, das große Pariser Zauberbuch mit Dieterichs Mithras-

liturgie (deren Verszählung bzw. Seitenzahlen leider nicht am Rande notiert sind) und den Beginn der Londoner. Die Ausgabe verwertet natürlich die gesamte Literatur, ist überaus sorgfältig und besonnen und vermeidet starke Eingriffe in den Text, wo es irgend geht, auch wenn dann kein sehr schönes Griechisch stehen bleibt. Durch Beigabe einer Übersetzung aller Stücke wird die Ausbeute dieser Texte den Religionshistorikern, Theologen, Orientalisten, Volkskundlern wesentlich erleichtert. Aber auch die Philologie hat jetzt die Grundlage, auf der manche dringende Untersuchung in Angriff genommen werden muß: ich denke vor allem an stilistische Untersuchungen der Hymnen und Gebete, an eine Morphologie der Zauberworte (wo die Orientalisten unschätzbare Hilfe leisten können), grammatische, lexikalische Studien u. a. mehr. Man ist ja allmählich über die Vorurteile hinaus, die einem Altphilologen, der auf Reputation hielt, eine intensive Beschäftigung mit dem „blöden Aberglauben" verleideten. Daß hier in sachlicher Hinsicht ein noch längst nicht ausgeschöpftes Quellenmaterial für die Religionsmischung der Kaiserzeit vorliegt, braucht kaum betont zu werden. Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur ein Hinweis und eine Frage seien noch gestattet. 1. Die magischen Vorschriften, die sich auf Türöffnen beziehen — Haustüren oder Gefängnistüren, aber auch auf Öffnen der Himmelspforten — habe ich soeben behandelt, Gebet und Wunder S. 176 ff. (= Tüb. Beitr. z. Altertumswissenschaft V 342 ff.). 2. Pap. V 12 f. (S. 180) wird der μέγας μέγας Σάραπις als Šamaš-Phre bezeichnet, also der chthonisch-uranische Gott Alexandriens dem babylonischen und ägyptischen Sonnengott geglichen. Dann folgen die „Zauberworte" ο δαργαζας, ο δαρμαγας, ο δαφαρ. Sollten darin Spuren des Namens jenes pontischen Gottes enthalten sein, den Rostowzeff als Prototypon des Sarapis erkannte, jenes Darzales (die thrakischen Formen wechseln), über den ich in den Neuen Urkunden zur Sarapis-Religion 7A. 7 einiges sagte, und den neuerdings Güntert, Der arische Weltkönig 154 besprach? — Drei gute Tafeln geben charakteristische Proben von Zauberzeichnungen, darunter auch den von Preisendanz in seiner Monographie behandelten Akephalos (vgl. OLZ 1927, 567). Man kann nur wünschen, daß die Ausgabe rasch weiterschreitet und dem Herausgeber die Mühe dadurch gelohnt wird, daß die allseitige Verwertung der nun so bequem zugänglich gemachten Materialien einen starken Aufschwung nimmt.

Ägypten.

Tabouis, G.-R.: Le Pharaon Tout Ank Amon. Sa vie et son temps. Préface de M. Théodore Reinach. Avec 16 planches hors texte et 17 figures. Paris: Payot 1928. (308 S.) 8° = Bibliothèque historique. 25 Fr. Bespr. von H. Bonnet, Bonn.

In recht anschaulicher und gefälliger Form der Darstellung zeichnet T. ein Bild des ägyptischen Lebens zur Zeit Tutenchamuns, das durch geschickt eingestreute Rückblicke und Ausblicke hier und da noch erweitert und vertieft wird. Da sie das Material an Bildern und Texten fleißig durchgearbeitet hat, ist es im ganzen auch richtig gesehen. Nur hat die V.in ihr Wissen freilich allzu sehr aus der älteren Literatur geschöpft. Die reichlich eingestreuten Übersetzungen sind daher in manchen Stücken überholt. Auch an Mißverständnissen fehlt es nicht. So muß ein Heiratsvertrag der Spätzeit dazu dienen, die Ehegebräuche des Mittleren Reiches zu illustrieren, da die V.in Amasis mit Amosis verwechselt und diesen zum ersten König der XII. Dynastie stempelt, falls man nicht an einen dann freilich zweimal wiederkehrenden Druckfehler glauben will. Aber schließlich täte man dem Werke doch Unrecht, wenn man ihm solche Versehen allzu sehr anrechnete oder es überhaupt einer strengen wissenschaftlichen Kritik unterwürfe. Es gehört, wenn vielleicht auch nicht ganz nach der Absicht der V.in, doch eben mehr in das Gebiet der historischen Belletristik. Wer an einer solchen Geschmack und Freude hat, wird es nicht ohne Nutzen lesen.

Till, Walter: Achmimisch-koptische Grammatik, mit Chrestomathie u. Wörterbuch. Leipzig: J. C. Hinrichs 1928. (XXI, 312 S.) 4°. RM 23 —; geb. 27 —. Bespr. von W. Spiegelberg, München.

Die vorliegende Grammatik ist in gewissem Sinne eine Vollendung der Arbeit, die Friedrich Roesch in seiner Straßburger Dissertation vorbereitet hat. Er nannte sie bescheiden „Vorbemerkungen zu einer Grammatik der achmimischen Mundart" in dem richtigen Gefühl, daß damals (1909) das Material weder umfangreich genug, noch ausreichend sicher veröffentlicht war, um eine allseitige Darstellung der Grammatik dieser Mundart zu gestatten. Inzwischen hat sich das achmimische Textmaterial um mehr als das Doppelte vermehrt, und die z. T. schlecht veröffentlichten Texte konnten revidiert und berichtigt werden, so daß nunmehr eine vollständige Darstellung dieses vielfach altertümlichsten der koptischen Dialekte möglich war. Der Verfasser hat diese Aufgabe alles in allem vortrefflich gelöst. Daß er in den Mußestunden seines Lehramtes dazu Zeit und Kraft gefunden hat, muß noch besonders anerkannt werden.

Till hat in diesem Buche eine klare Darstellung der achmimischen Grammatik gegeben, neben einer knappen Lautlehre, die sich auf das Notwendigste beschränkt und gewiß bald vertieft und erweitert werden wird, den Hauptteil, die Wort- und Satzlehre, die sehr sorgfältig ausgearbeitet ist, immer unter Heran-

ziehung der übrigen Mundarten. Eine gut ausgewählte Chrestomathie mit Wörterverzeichnis erleichtert das Einlesen in den achmimischen Dialekt. Freilich, wenn der Verf. mit dieser achmimischen Grammatik Anfänger in das Koptische einführen will, so hat ihn hier seine Freude an diesem vielfach sehr altertümlichen koptischen Dialekt zu einer Überschätzung desselben geführt. Ich glaube mit anderen Koptizisten nach wie vor, daß die sahidische Mundart als die literarisch bedeutendste, schon weil in ihr der größte koptische Schriftsteller Schenute geschrieben hat, das Fundament bleiben muß, von dem aus der Anfänger sich die Kenntnis der übrigen Dialekte, auch des Achmimischen aneignen muß, durch dessen Darstellung sich der Verfasser ein bleibendes Verdienst um die koptische Philologie erworben hat. Ich lasse im folgenden einige Bemerkungen folgen, die nur mein Interesse an der Arbeit bekunden sollen:

In den Ausführungen über die Vokalverdoppelung, die ich übrigens nicht überall[1] für zutreffend halte, fehlt namentlich für § 17 *f.* der Hinweis auf Lacau: Ä. Z. 48 S. 77. — Seite 31e, 5 halte ich die Ansicht für unrichtig, daß ϭⲧϩ die vollere Form von ϭⲧ < *ntj* sei. Aus *ntj* kann kopt. nur ϭⲧ werden (Sethe: Verbum I § 99), nicht ϭⲧϩ, das sicher auf *ntj 'w* zurückgeht[2]. — Zu § 33h ff. Das unorganische *n* in Fällen wie ⲩⲛⲧ-(S)< *md·t*, ⲟⲩⲛⲧⲣϩ(S)<*mtrj*, ⲙⲟⲩⲛⲧϩ(A) „rufen", ⲛⲟⲩⲛⲧϩ (A.) „Gott" ist, wie mich vor längerer Zeit Herr Fr. Marschall belehrt hat, als Nasalisierung des Vokals *e, u* aufzufassen. — § 109 ist ϫⲁⲧ (< *dd*)-ⲟⲩⲁ zu trennen. Beachtenswert ist die achmim. Form des Hilfszeitworts des Zustandssatzes im adverbialen Nominalsatz ϩ statt des ϩⲣϩ (§ 141a) der anderen Mundarten. Es liegt dabei derselbe Schwund des ⲣϩ vor wie in ⲁ neben ⲁⲣϩ (§ 127a) und ⲛⲁ neben ⲛⲁⲣϩ (§ 136a), dieselbe lautliche Erscheinung wie in ⲯϩ- der tonlosen Form von ⲯⲏⲣϩ in ⲡⲯϩⲛ- (aus *ⲡⲯⲏⲣϩⲛ̄). — § 131. Die Herkunft von ⲧⲁⲣϩ ist Ä. Z. 59,161 entwickelt worden. — § 145j ist ⲡⲕⲁⲛϭⲟⲩ „das sie Schlachten" ganz in Ordnung. Vgl. ⲡⲕⲟⲟⲥⲧ „das mich Bestatten" (Steindorff: Kopt. Gramm. § 337). — § 146a. Wenn das Subjekt aus mehreren Substantiven im Singular besteht, so scheint, nach dem letzten Beispiel zu schließen, das Prädikat dann im Plural zu stehen, wenn die Substantiva Personen sind. — § 159. Die Präposition ϩⲁⲛ „zu" wird das späte *r hn r* oder *r hn* „bis" zu sein, das örtliche und zeitliche Bedeutung hat[3]. — § 181a. Die Etymologie von ⲁϩⲧⲛ- „gegen" ist schwerlich richtig. — § 190e[a] ist das Präsens II in dem Finalsatz ϫⲁⲓⲛⲏⲟⲩ ⲁϩⲟⲩⲛ „damit ich hineingehe" so zu erklären, daß es wie auch sonst im futur. Sinne steht (vgl. Demot. Gr. § 159). — S. 268ff. ist die Darstellung der Relativsätze besonders gut gelungen. — S. 280 fehlt zu ⲁⲩⲟϩ „alle" die Etymologie *n w' gj* (Kopt. Handwörterb. S. 262 Anm. 1). — S. 312 fehlt unter den Zeitschriften die Orientalistische Literaturztg., in der nicht selten Aufsätze über Koptisches erschienen sind.

1) Ich habe meine abweichende Erklärung der Vokalbrechung, die ich größtenteils für Vokalassimilation halte, in OLZ 1922, S. 99 auseinandergesetzt.

2) Siehe meine Demot. Gramm. § 529ff.

3) Siehe Erman-Grapow, Wb. II 495 und Demot. Gramm. § 388.

Spiegelberg, Wilhelm: **Die demotischen Urkunden des Zenon-Archivs** hrsg. Leipzig: J. C. Hinrichs 1929. (VII, 37 S., 10 Taf.) 4° = Demotische Studien, hrsg. von W. Spiegelberg, Heft 8. RM 33 —. Bespr. von W. Schubart, Berlin.

Gleich die erste Urkunde, ein Vertrag über ein Saatdarlehn vom Jahre 256/5 v. Chr. bringt im Königseide, der die Pflicht der Erstattung verstärkt, etwas Neues und Sonderbares. Der Ägypter Teos(?) schwört „bei dem König Ptolemaios, dem Sohne des Ptolemaios, des Gottes, der mit Berenike, der Königin, hinaufgegangen ist". Sp. erinnert daran, daß mit pr der Beiname des Ptolemaios V., Epiphanes, wiedergegeben wird; hier aber sei nicht daran zu denken, sondern der Aufstieg des Toten zum Himmel gemeint. Wilcken stimmt Arch. IX, 73 dieser Auffassung zu, obgleich er mit Recht sich daran stößt, daß Ptolemaios I. mit Berenike gestorben sein soll, die ihm doch einige Jahre später in den Tod folgte; aber der Schreiber denke wohl daran, daß sie nunmehr als θεοὶ Σωτῆρες im Kult vereint und im Himmel seien. Allein man fragt sich, weshalb denn überhaupt der Tod der Eltern des regierenden Königs hervorgehoben werde; der Schwörende schwört doch bei den fortlebenden Göttern. Und wenn pr „hervorgehen" bedeutet, wenn es sonst den θεὸς ἐπιφανής bezeichnet, so wird es das wohl auch hier tun, nur nicht im Sinne des Kultnamens Ἐπιφανής, sondern für den „erschienenen Gott". Der Kultname Soter, den man erwarten dürfte, steht ausgenscheinlich nicht da, vielmehr eben jene Fassung: „des Gottes, der mit Berenike, der Königin, hervorgegangen ist" an Stelle von θεοὶ Σωτῆρες. Vielleicht suchte der Ägypter so die Erhebung zu Göttern auszudrücken, vielleicht auch noch genauer die Epiphanie dieser Götter, die nach meiner Vermutung für den Kultus der hellenistischen Könige wichtig ist; aber diese Frage darf hier nicht erörtert werden.

Auch Nr. 3, wieder ein Darlehen von Rizinussamen, 252/1 v. Chr., bringt ein Stück weiter. Wo der griechische Text bietet χρότωνος ἀδειγματίστου, schreibt der Ägypter: „Rizinussamen, an denen ihre Kapseln sind". Daß sdḥ wirklich so etwas wie Kapsel oder Hülse einer Pflanze bedeute, scheinen mir Sethe und Spiegelberg klar gemacht zu haben. Sp. weist mit Recht auf die zahlreichen Urkunden der Kaiserzeit hin, in denen vom Getreide, z. B. Weizen, verlangt wird: πυρὸς καθαρὸς

ἄδολος ἄβωλος κεκοσκινευμένος. Man hat ἄβωλος in der Regel übersetzt „ohne Erdklumpen", d. h. ohne Beimischung von Erde; so auch Schnebel, Landwirtschaft 181 f., und hat die Schreibung ἄβολος für einen Fehler erklärt. Aber in vielen Verträgen der Kaiserzeit über Kamele und Esel bezeichnet ἄβολος ein junges Tier, das die ersten Zähne noch nicht abgeworfen hat. Sollte diese Bedeutung nicht auch auf Weizen und andere Feldfrüchte zutreffen, sollte nicht πυρὸς ἄβολος heißen: „Weizen, der (die Hülse) noch nicht abgeworfen hat? Was dagegen spricht, nämlich βωλόπυρος Wilcken, Chrest. 198, 12, bleibt im Grunde ebenso unverständlich, wenn man von βῶλος Erdklumpen ausgeht, und βωλολογηθῆναι neben κριθολογηθῆναι Oxy IV 708 läßt mindestens mehr als eine Deutung zu. Um zum Anfang zurückzukehren: das griechische ἀδειγμάτιστος wird durch den demotischen Wortlaut nur dem allgemeinen Sinne nach wiedergegeben, obwohl der ägyptische Schreiber weiterhin für δειγματισμός eine treffende Übertragung zur Verfügung hat.

Mehrere Königseide folgen, z. B. Nr. 4 über die Lieferung von 20 000 Ziegeln, Nr. 12 über einen Bau in Philadelphia; man denkt an das Haus des Diotimos, dem die große Ziegelrechnung Nr. 22 gilt. Quittungen und Rechnungen, meistens griechisch und demotisch, werden durch das Nebeneinander der beiden Sprachen deutlicher als sonst. Die zweisprachigen Texte sind sämtlich Quittungen über Geld, Gegenstände, Leistungen; am wichtigsten die Doppelurkunde Nr. 3. Außer ihnen hat nur noch das ὑπόμνημα an Zenon Nr. 5 griechische und demotische Fassungen, die auffällig von einander abweichen.

Sp. betont immer wieder, wie unsicher im Demotischen der Boden noch sei; aber seine Texte verdienen nicht nur deshalb unsere Beachtung, weil sie zu den Akten des Zenon gehören, sondern sie tragen auch manches zur Kenntnis des Demotischen bei, die Sp. schon soviel verdankt. Mögen noch mehr demotische Papyri aus Zenons Akten ans Licht kommen und demselben bewährten Entzifferer und Deuter anvertraut werden.

Keilschriftforschung.

Thompson, R. Campbell: **The Epic of Gilgamish.** A new translation from a collation of the cuneiform tablets in the British Museum rendered literally into English hexameters. London: Luzac & Co. 1928. (60 S.) 4°. 10 sh. 6 d. Bespr. von Peter Jensen, Marburg a. L.

Ein neuer Versuch, das Verständnis eines für die Geschichte der Weltliteratur überragend wichtigen Werkes[1] weiter zu fördern und es dabei in möglichst verläßlicher (übrigens altertümelnder und deshalb, wenigstens für uns, gelegentlich nicht ohne ein Wörterbuch verständlicher) Übersetzung einem größeren Leserkreise zugänglich zu machen. R. Campbell Thompson, dem wir diesen Versuch verdanken, konnte dafür zum ersten Male einige kleine noch nicht veröffentlichte Bruchstücke verwerten. Seine Arbeit entspringt zweifellos ernstem Wollen und ist ernst zu nehmen, schon deshalb, weil er für seine Bearbeitung alle Originale, soweit im British Museum, neu kollationiert hat, und seine Bearbeitung die An- und Einordnung der bisher ans Licht gekommenen Fragmente jedenfalls im wesentlichen abgeschlossen hat. Thompson hat auch insofern seine Aufgabe ernst genommen, als er bestrebt ist, dem Leser genau vorzulegen, was wirklich dasteht und was er ergänzt, und als er wenigstens versucht, zwischen Gesichertem und nicht Gesichertem zu unterscheiden. Weiter hat er wenigstens im großen und ganzen die neueren Ergebnisse der assyriologischen Forschung verwertet. Und dazu hat er ganz gewiß in einer Reihe von Fällen die bisherigen Erklärungen, wenigstens soweit mir diese bekannt geworden sind, weiter verbessert. Ich führe die wichtigsten von ihnen an: S. 21, 5f. liest Thompson *ilu-ma* usw. und übersetzt: „a divinity, certes, lives for age in the daylight", wobei allerdings lives größtenteils in Klammern stehen und mit ? versehen sein müßte. — Thompsons „wisest of (all) clever women, all-knowing" auf S. 24, 17 = EN-KIT (= *enḳit*) *mudāti kālāma īdi* auf Ki. 1904—10 — 9,19 (Catalogue, Suppl. S. 12) und [E]M(!)-KIT usw. auf Taf. I, VI, (29f.) ist, was „wisest" = EN- bzw. EM-KIT anlangt, fraglos richtig. Ein von mir s. Z. erschlossener Name [*Rīmat-(ilu)Ni*]*n-lil* bzw. *Rīmat-(ilu)Nin-*[*lil*] für die Mutter *Gilgameschs* (wozu KB VI, I, 130, 37 und 38; 132, (29f.) und 154 Mitte, 49) ist durch die erstgenannte Stelle nunmehr wirklich erledigt. — Zu S. 29, 46: Mit Th. das Opfer gewiß für den Berg dargebracht. — Zu S. 32, 24ff.: Mit Th. ist in Taf. VI, 24 (nach Z. 32) gewiß zu *aḫḫazki*, von *aḫāzu* = „heiraten" zu ergänzen und in Z. 25 ff. von den Pflichten *Gilgameschs* die Rede, die er gegen *Ištar* haben würde, falls er sie heiratete. — Zu S. 33, 47: Die Deutung des bunten „Hirtenknabenvogels" auf einen

1) S. mein Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I und II, 1906 und 1928/29; ferner m. Gilgamesch-Epos, judäische Nationalsagen, Ilias und Odyssee, 1924; außer Broschüren, Zeitschriftenartikeln, anderen Aufsätzen und Zusammenstellungen für Vorlesungen von mir.

„roller" ist jedenfalls beachtenswert. — S. 40f. dürfte das Verhältnis zwischen dem Texte S. 37f. und dem Texte S. 40f. endlich klar erkennen lassen. Übrigens mag *malka ša ḫaḫḫari* in dem ersten Text *Enkidu* darüber im Zweifel lassen, ob es sich um Könige über oder unter der Erde handelt, während an der zweiten Stelle nur Könige unter der Erde verstanden werden können. — „pitch did" the children „provide" auf S. 50, Z. 55 (Taf. XI, 55) beruht, da nicht eingeklammert, doch wohl erfreulicherweise auf einem neuen Text. — Zu S. 54, Z. 197: Thompsons „Who will assemble the gods for thy (need)" (Taf. XI, 206) jedenfalls sehr wahrscheinlich. — Und sein „do thou mark it" S. 54, 212 (Taf. XII, 221) für von ihm gelesenes *eṣ-ri*[1] statt des bisher allgemein gelesenen (*iṣu*) *elippi* (wozu Haupt, Nimrod-Epos, S. 124) scheint diese Lesung kurzerhand zu erledigen. Siehe dazu u. Sp. 647. Diese neue Lesung, die eigentlich von vornherein die Lesung hätte sein müssen, befreit uns von der Vorstellung, daß *Gilgamesch* bei Xisuthros *ina igāri*, das wäre: „an der Wand" des Schiffes einschläft, während man ihn doch auf dem Lande denken möchte, ganz abgesehen davon, daß das *ina* bei jener Annahme seltsam wäre.

Hiermit dürfte aber auch — ich habe die ganze Übersetzung genau geprüft — das von Thompson stammende Neue und Gute an der Übersetzung ziemlich erschöpfend aufgezählt sein. Und dem steht eine lange Reihe von Fällen gegenüber, in denen Thompson, seien es alte, zum Teil längst erledigte, seien es ganz neue, verfehlte oder doch sehr zweifelhafte Erklärungen vorbringt: Erech, the high-wall'd (S. 9, Z. 10 und sonst) für *Uruk supūrē* = „Uruk der Hürden" monieren wir nicht, da diese Übersetzung auch sonst noch fröhlich weiterlebt. Mit diesen *supūrē* mögen übrigens, dabei vielleicht im Gegensatz zu KB VI, I, 424, die in der Pennsylvania-Tafel am Ende genannten *supūrē* gemeint sein, in denen „die Kuh", *Ninsun(na)*, die Mutter *Gilgameschs*, heimisch ist. Eine Verbindung ganz ähnlicher Art wie *Uruk supūrē* in der ninivitischen Rezension ist ja übrigens doch wohl *Uruk rēbitim*, d. i. „*Uruk* (an) der breiten (Heer-) Straße", in der altbabylonischen Rezension (Pennsylvania-Tafel I, 28 und sonst), das Thompson mit „broadmarketed" übersetzt. Vgl. *Akkad rēbitim* Ges. Ham. Vs. IV, 51f. und *rēbitum* KAV, Nr. 92 Rs. — Verdenken muß man aber Thompson sein „affrighted, crying alaud" (S. 11, Z. 46f.) für *ušḫari riḳūl-ma* = „verstummte, schwieg" (vgl. KAR I, Nr. 147, Rev. 21); „lance" für *tartaḫu* = „Pfeil" (S. 42, Z. 16 oben); „is thy vigour (so) wasted" für *aklā litāka* = „sind deine Wangen abgezehrt" (S. 44, Z. 33); „rejoice" für *mele(i)l* = „springe (tanze) umher" (S. 46, Z. 10), wozu *melultu* „Tanz(platz)"; „rede" für *piristi* = „Geheimnis" (S. 50, Z. 10; S. 53, Z. 189 aber richtig mit „secret" übersetzt); „pillar" für *šurinnu* = „Emblem" (S. 60, Z. 118); „he dallied", „hied him", „assailed", „returning" für Formen eines und desselben Verbums *tebū* = „aufstehen" (S. 13, Z. 20; 30, Z. 9; 40, Z. 7; 45, Z. 14). U. a.

Zu diesen falschen Deutungen, welche unter Nichtachtung anerkannter Ergebnisse auf alter Tradition beruhen, kommt nun aber eine lange Reihe falscher oder doch höchst bedenklicher Deutungen usw., zu denen keine Überlieferung Veranlassung gab. Ich greife einige heraus: Gleich die Ergänzung und die Deutung des Epos-Anfangs, mit viel zu wenigen Fragezeichen, erregen schwere Bedenken. — Oder: „on the day of his pleasure", wie Thompson S. 10, Z. 32 übersetzt, kann unmöglich einem *„ana ūm libbišu"* des Textes entsprechen. — „double" für *kiṣru* auf S. 10, Z. 36 und S. 15, Z. 3 ist ebenso unbelegbar wie „own self" dafür S. 14, Z. 29. — „losing his innocence", eig. „the innocence of his body", für *ultaḫḫit(ṭ,d) ullula pagaršu* (S. 13, Z. 26) scheitert schon an der Unverständlichkeit des ersten Wortes. — *„rubbing"* für *ultappit* (S. 17, Z. 20) ist unmöglich, ebenso eine Deutung von *rabūtum* als Adverb (S. 17, Z. 31). — *ukkiš* heißt nicht „bring (me)" (S. 17, Z. 11u.), sondern „vertreibe", und *zikiršu luššu* ganz gewiß nicht „I would know his intention" (S. 17, Z. 15). — S. 18, Z. 30 ff. o. ohne ein warnendes Fragezeichen, dürften sich ganz gewiß nicht rechtfertigen lassen. — Daß das Freudenmädchen *Enkidu* verlassen hat (S. 19), scheint doch nicht zu begründen zu sein. — Woher weiß Thompson, S. 33, Z. 36, daß *pīru* „pitfall" bedeutet? Er denkt doch nicht an *b(p)ūru*, „Brunnen" oder „Grube", das aber wegen des hebräischen בּוֹר (Lehnwort?) und vielleicht auch wegen בְּאֵר, dem es etymologisch entsprechen könnte, mit *b* und nicht *p* anzusetzen sein dürfte. Usw., usw.

Weil die Stelle von besonderem Interesse ist, möchte ich noch auf Thompsons Erklärungs-Versuch der Szene mit den sieben Broten (S. 54) näher eingehen: *kurummatu* heißt ganz

1) Thompson schreibt mir freundlichst: „I have looked up my copy, and I think there is practically no doubt about 𒄑 𒊩𒌆. I had written against it on my copy „appears certain" I think Mr. Gadd looked at it with me."

fraglos „Speise" bezw. „Brot" und, gegen Thompson, niemals „flour" (S. 54, Z. 211, Z. 215 und Z. 225); freilich bietet Thompson eine Zeile vor Z. 225 dafür doppelsinniges „meal"! Für *šap(b)uš(l)at* ist eine Bedeutung „was collected" ebenso lediglich geraten, wie „sifted" für *mušukat*, „kneaded" für *ip(b)teṣi*(?), „(the) leaven added" für *šīb(p)a ittādi*; und außerdem haben doch fraglos sowohl *ipteṣi*(?) wie auch *ittadi* nicht das Weib des Xīsuthros, sondern das gebackene Brot zum Subjekt. *raṭbat* heißt nicht „was moisten'd", sondern „ist, bzw. war(?) feucht"; und für ein *bašlat* = „ist gekocht" ist eine Bedeutung „was baked" nicht erwiesen; und *kamānu* bedeutet ganz gewiß nicht „dough", sondern etwas „Gebackenes", wohl „Röstbrot". *munā* heißt aber ganz gewiß „zähle", sodaß *munā kurummātika* oder *kurummētika*(!) (Plural!) ganz gewiß heißt „zähle deine Brote" und nie und nimmer heißen könnte: „told was the tale of thy meal", wofür es übrigens nach Thompson (s. o.) unmißverständlicher heißen müßte: „told was the tale of thy flour(s)"! Die ganze Stelle ist sehr schwer. Es ist nun durchaus möglich, daß an sechs Brote in verschiedenen Stadien ihres Entstehens und Vergehens zu denken ist (s. schon KB VI, 1, S. 509ff.). Aber daß wir es — gegen Thompson — nicht mit nur einem Brot, sondern mit sechs beziehungsweise sieben wie auch immer gedachten Broten oder Speisen zu tun haben, geht nun einmal unwiderleglich schon aus dem oben berührten *munā* „zähle!" hervor. Und Tochter-Sagen bestätigen es: In der Jesus-Sage entsprechen ihnen ohne jede Frage sieben Wunder-Brote[1], bzw. Brot, das sieben Männern gereicht wird[2], in der Paulus-Sage ebenso Brot für sieben Männer[3]. Und eine fraglos zugehörige nordamerikanische Sage hat statt der „sieben" bzw. sechs Wunder-Brote für einen eine „Jagdmedizin" für sechs von sieben Indianern, welche den Xisuthros besuchen[4], ein indisches Märchen aber erzählt von sieben Leuten, die mit dem Xisuthros zusammentreffen[5]. Somit bleibt es bei der alten Auffassung von einer Bereitung der *kurummāti* für *Gilgamesch*. — Dagegen ist durch Thompsons Lesung *eṣ-ri* (S. 54, Z. 212; s. oben Sp. „645") etwas Neues hineingekommen, das einer Erklärung bedarf. Thompson übersetzt dies mit „mark" und meint damit offenbar *eṣ-ri* (*eṣrī*) von *eṣēru*; das heißt aber „zeichnen", also daß, wie der Zusammenhang lehrt, das Weib des Xisuthros diesem nachher kundtut, ihn wissen läßt, was er ihr an die Wand zu „zeichnen" befohlen hat, was übrigens auch Thompson unter seinem „mark" verstanden haben wird. Was die Gattin des Xisuthros nun an die Wand zeichnet, ob die Brote, ob mit Thompson „the time he is" oder „was sleeping" (wofür aber jedenfalls einzusetzen wäre „die Zeit oder die Tage, die er geschlafen haben wird oder hat"), das müssen wir hier unbesprochen lassen, und auch diese Stelle bleibt schwierig. Und es wäre möglich, daß meine einstige Meinung, daß *Gilgameš* ebenso plötzlich wie er eingeschlafen oder fast eingeschlafen ist, alsbald wieder aufgeweckt wird, ohne wirklich geschlafen zu haben, daß diese Meinung falsch war. Unabhängig hiervon aber ist es, daß die Gattin des Xisuthros etwas an die Hauswand zeichnet und so ihrem Gatten etwas kundtut; und man fragt: Was soll das? Denn es scheint doch ganz ausgeschlossen, daß die „Zeichnungen" gewissermaßen ein optisches Signal sind. Dabei darf man vermuten, daß das Zeichnen, *eṣēru*, nichts anderes ist als das Umreißen, also geradezu Schreiben von Schriftzeichen, die ja ursprünglich in Bildern, *uṣurāti*, von *eṣēru*, bestanden. — Vielleicht, daß das Verständnis unserer Stelle durch folgenden Gedanken gefördert wird: *Gilgameš* soll 6 Tage und 7 Nächte nicht schlafen, schläft aber doch alsbald ein oder steht in größter Gefahr, völlig einzuschlafen, und nun werden sieben Brote für ihn gebacken, von denen das siebente vielleicht in seiner Aufweckung besteht oder durch diese ersetzt wird. Sind also die sechs Brote veranlaßt durch die sechs ganzen Tage, an denen er nicht hätte schlafen dürfen, und das Aufwecken durch die siebente Nacht, in der das gleiche von ihm verlangt war? Und sollen die sechs Brote den Schlaf an sechs Tagen verhindern — denn am Tage ißt man und kann damit den Schlaf bannen —, und soll statt eines Brots das Aufwecken den Schlaf in der siebenten Nacht verhindern, da ja in der Nacht nicht gegessen und der Schlaf in ihr nur durch Aufwecken verhindert wird? Zum Einschlafen und Aufwecken *Gilgameschs* schließlich noch, daß israelitische Absenker der *Gilgamesch*-Sage, in diesem Falle die Saul-, die Elisa-, die Jesus- und die Paulus- sowie die Ephraem-Sage insgesamt dafür sprechen, daß *Gilgamesch* alsbald, nachdem er eingeschlafen, wieder aufgeweckt wird[1]. Und die Odyssee, nämlich Odyssee II., zunächst aus einer Jakob-Sage,

1) S. mein GEW I, S. 870ff.
2) Ebendort I, S. 1002f.
3) Ebendort II, Ergänzungsheft, S. 2 und 19.
4) Ebendort II, Hauptteil, S. 695ff.
5) Else Lüders, Buddhistische Märchen Nr. 6 (S. 32). S. dazu Band III oder IV von GEW.

1) S. mein GEW I, S. 454ff.; S. 661ff.; S. 869f.; S. 889ff.; II, Ergänzungsheft, S. 2, S. 7f., S. 19 und Hauptteil, S. 606 und S. 611f.

läßt ihren *Gilgamesch*, Odysseus, zwar länger, aber auch nicht etwa sechs Tage und sieben Nächte schlafen und übrigens auch plötzlich aufgeweckt werden[1].

Es widerstrebt mir, weiter auf die zahlreichen, fraglos verfehlten Erklärungen Thompsons einzugehen, und darum erst recht, mich mit neuen Deutungen von ihm zu beschäftigen, die nur höchst zweifelhaft und gewagt erscheinen. Auch möchte ich ihm keine grammatischen Entgleisungen aufzählen, die wir an manchen Stellen bemerken müssen. Unter seinem Vorwort steht Nineveh, und das bedeutet doch wohl, daß er sein Buch aus den Händen gab, als er durch andere als gelehrte assyriologische Arbeiten in Anspruch genommen war. Das mag ihn zum Teil entlasten. Aber zu bedauern ist es doch, daß dieses ernstgemeinte Buch so weit von höchster erreichbarer Vollkommenheit entfernt ist.

Es sei mir bei der überragenden Bedeutung des *Gilgamesch*-Epos gestattet, hier noch wenigstens ein paar meines Wissens neue Erklärungs-Versuche anzufügen: Auf S. 17, Z. 16 unten l. doch wohl „wohin eiltest du" = *e-eš ta-ḫi-i*[*-ša*]*-am*. — S. 19, Z. 25 l.: „(während) auf dem Boden sein Fuß (war)". Vgl. diese Zeitschrift 1925, Sp. 25. — S. 19, Z. 26 l. „ließ seine Brust nachgeben" = *inīḫ iratsu* für *inī' iratsu*. S. dazu einerseits KB VI, I, 309 und 568, andererseits KAR Nr. 31, Rev. 3f.: *gabzu tulu-b* = *iratka nī'*; RA XII, S. 74, 23f.: *tulu giddabi* = *šadādu u nī'u*; CT XIX, 31 Kol. IV, 4: *tulu* = *rummū*; *Gilgameš*-Epos XI, 186: *rumme* // *šudud* u. a. *šadādu* und *rummū* aber beide etwa = „nachgeben". — S. 21, Z. 11 l. für „didst fear the onslought (of battle)" mit Dr. Schott *ṭeḫi ē tādur* = „komm (geh) heran, fürchte dich nicht". — Ob S. 23, Z. 37 unten „dem Wunsch gemäß" = *kīma ṣi-im-ri* für „like a boy" = *kīma ṣi-'*(*iḫ*)*-ri* einzusetzen ist? — Ob S. 29, Z. 9 ein „*samānu-rikku*-Baum" (im Walde *Ḫumbaba*s) gemeint ist, d. h. ein *rikku*-Baum, der die *samānu*-Krankheit heilt oder bewirkt? *samānu*, unter SA-Krankheiten aufgezählt (Haupt, ASKT, S. 82f., 20; vgl. CT XVIII, 48, 2ff. links), könnte eine „Sehnen"-Krankheit sein. Man denkt deshalb an die vermutliche „Schwäche", die den erfaßt, der zum Walde des *Ḫumbaba* geht (KB VI, I, 156, Z. 6); aber diese wird jedenfalls hervorgerufen durch die Furcht vor *Ḫumbaba*. — Über *takšē* = „Drillinge", wofür Thompson S. 32, Z. 19 „in plenty" hat, konnte ich schon in ZDMG LXVII, 509 sprechen. — Der Lücke in S. 33, Z. 68 entsprechendes *luput ḫardatni* ist wohl mit „berühre unsere Hüfte" zu übersetzen, da ein *ḫ*(*m*)*u*(*a*)*rdatu* = TUM, welches ja auch = *ḳablu* (S^b. 159f.; vgl. die archaische Form dafür bei Thureau-Dangin unter Nr. 310). — „iniquity" auf S. 34, Z. 74 ist eine fraglos falsche Übersetzung von *i*(*e*)*rrēti*, von dem wir wissen, daß es 1. „Flüche" und 2. „Schweinekofen" oder dgl. bedeuten kann. *Išullānu*, der die Speisen der *Ištar* höhnend zurückweist, nennt sie „Speisen von (für) *pi*(*e*)*šāti u i*(*e*)*rrēti*" (Taf. VI, 73). Es wäre so übel nicht, wenn damit Speisen auch von oder für Schweinekofen gemeint wären. Aber Z. 85ff. von Taf. VI (auf S. 34 bei Thompson ohne Frage falsch übersetzt) müßten doch wohl erst verstanden sein, ehe wir für unser *i*(*e*)*rrēti* eine Bedeutung „Schweinekofen" behaupten dürften. Doch fällt es, da das Circe-Abenteuer der Odyssee der *Ištar-Gilgameš*-Episode des *Gilgamesch*-Epos entspricht, jedenfalls sehr auf, daß Circe die Gefährten des Odysseus in Schweine verwandelt und in Schweinekofen einsperrt[1], und unterstützt jedenfalls unsere Vermutung. — Zu „shaking" S. 42, Z. 9 unten, = *saḫip*, mag immer wieder bemerkt werden, daß *saḫāpu* nicht „umstürzen", sondern „sich auf, über etwas werfen", meinetwegen „unter sich begraben" heißt. — S. 56, Z. 289 l. für „uttering malison" = *ittadi ḳu*-LUL-*tum* „warf die (Schlangen-)Haut (als nicht mehr gebraucht) ab" = *ittadi ḳulēptum*. S. Albright in RA XVI, 189f. Hieran zeigt sich die Verjüngung der Schlange, „eine Folge des genossenen Lebenskrautes"[2]. Der Schlange ist also durch das Lebenskraut etwas Gutes, Schönes zuteil geworden, und darauf bezieht sich Tafel XI, 313 (S. 56, Z. 296f. bei Thompson). Dann aber ist der „UR-MAḪ, = *nēšu* oder *arū*, des Erdbodens", dem das Gute durch *Gilgameš* zuteil wird, doch wohl mit der Schlange identisch, und man wird fragen, ob der „UR-MAḪ des Erdbodens", statt = *nēšu* = לָבִישׁ = „Löwe", ein anderer *nēšu* und = נָחָשׁ = „Schlange" ist, vorausgesetzt, daß נָחָשׁ mediae *ḥ* ist, was äthiopisches *naḥas* für den Buchstaben ז und (حَنَشٌ ?) befürworten könnte. Oder erlaubt äthiopisches *arʷē medr*, „*arʷē* der Erde", = „Schlange", da *arʷē* etymologisch mit אַרְיֵה-*arū* = „Löwe" identisch ist, in dem „UR-MAḪ des Erdbodens" einen „Löwen des Erdbodens" zu sehen, mit dem die Schlange gemeint wäre? U. a.

1) Ebendort II, Hauptteil S. 179, S. 233 und S. 244.

1) S. mein GEW II, S. 197f.

2) S. ebendort II, S. 447ff. zur Wiederbelebung von Minos' Sohn Glaucus und S. 487f. zur entsprechenden Wiederbelebung von Sigmunds Sohn Sinfjötli.

Noch ein paar Worte über allerlei wichtigere Einzelheiten des Epos: *Enkidu* heißt auf Tafel I, IV, 6f. ein *lullû-amēlu* und ein *eṭlu š(s)aggašû*, wie der Jäger ebendort II, 42 ein *ḫābilu-amēlu*. In *Enuma* IV, 72 heißt es aber, daß die *Tiāmat ina šapti-ša lullā ukāl sarrāti*. Da sumerisches *lulla* = *sarru*, so ist offenbar akkadisches *lullû* ein sumerisches Lehnwort und drückt den Begriff von *sarru* aus. Und schon deshalb müssen wir vermuten, daß *Enkidu* ein *lullû-amēlu* als ein *sarru* heißt, d. h. als ein *lā kēnu*, als ein Mann, der außerhalb des Gesetzes, der guten Sitte usw. steht. Dazu paßt aber anscheinend seine Bezeichnung als *šaggašû*, ob für das Wort nun die eine oder die andere von zwei sich aufdrängenden Erklärungen die richtige ist: Wörter wie *šabba(ā)sû* „zürnig" (!), *nakka(ā)pû* „stößig" empfehlen nämlich eine Ableitung von *šag(ḳ)āšu* „totschlagen", zerschlagen", und dgl., und dazu gehört vielleicht, daß *šagg(ḳḳ)āštu*, wohl eigentlich „Würgerin", dann aber „Gemetzel" oder dgl., als Ideogramm KI-LUL („Ort von LUL") hat. Andererseits erinnert *šaggašû* an SA-KAS = *ḫabbātu*, und *ḫabbātu* ist ein Synonym von *sarru*[1]; *šaggašû* könnte somit, wie es scheint, eine Herleitung von einem sumerischen **šagaš(a)* nahelegen, das dem SA-KAS entspräche. Da nun *Enkidu* in der Steppe oder Wüste außerhalb und weit entfernt von der Stadt lebt, kommt man so oder so zu dem Schluß, daß *Enkidu* als ein ursprünglicher wilder Nomade und Räuber in der Wüste anzusehen ist. Wenn er dann mit *Gilgamesch* im Bunde den Zug gegen *Ḫumbaba* unternimmt, so möchte man darin einen Ausdruck für einen Bund zwischen Stadt-König und — vielleicht seßhaft gemachten — Beduinen sehen. Nun zeigen uns die Boghazköi-Tafeln die *Lulaḫ(ḫ)u* neben den *Ḫabiru*, in denen wir jedenfalls Nomaden zu erkennen haben[2]. Und darum durfte ich die Frage tun, ob etwa *Lulaḫ(ḫ)u* einem älteren **lul(l)au* (woraus *lullû*) entspricht[3]. Wäre die Frage zu bejahen, so wäre *Enkidu* fraglos ein *lullû-amēlu* und ein *šaggašû*, weil ein Nomade, ein Räuber, ein Bandit, ein outlaw. Sonderbar ist nun bei den Beziehungen zwischen *Ḫabiru* und *ḫabbātu*, daß **ḫabir-u* die ältere vorgeschichtliche akkadische und die althebräische und altaramäische Form für akkadisches *ebru* „Genosse", „Freund" ist und daß *Enkidu* ein *ebru*, ein Freund *Gilgameschs* ist. Bedeutet das eine weitere Abhängigkeit der *Gilgamesch*-Fabel von alten geschichtlichen Gegebenheiten im vorderen Orient?

Für den Namen *Gilgameš* möchte ich darauf aufmerksam machen, daß dessen Erklärung CT XVIII, 30, 6 durch KAL-GA-VII, d. i. doch wohl „siebenmal stark", in der Silbe *meš* ein sumerisches „sieben" findet, vermutlich weil *meš* im Sumerischen auch „Menge" bedeutet und die Siebenzahl als Ausdruck für eine Menge gebraucht wird, weshalb dann ja sumer. VII auch mit *kiššatu* übersetzt wird. Die Namens-Form *Galgamiš-* im Chu(a)rlischen (s. Ehelolf in OLZ 1929, Sp. 323, Anm. 1) (KUB Nr. 61 Vs. 8) scheint die Etymologie CT XVIII, 30, 6 vorauszusetzen.

Es dürfte heute gesichert sein, daß im *Gilgameš*-Epos die Göttin *Ninsun(na)* allein als Mutter *Gilgameš*s auftritt, und daß wenigstens im *Gilgameš*-Epos keine menschliche Mutter von ihm erscheint. Diese *Ninsun(na)* heißt nun aber RI-*mat* und davor steht SAL, das Zeichen für „Weib" vor weiblichen Eigennamen. Diese beiden Tatsachen — die Status-absolutus-Form und das vorgesetzte SAL, Determinativ für weibliche Eigennamen — lassen in RI-*mat* wohl einen Namen, also einen Beinamen *Rīmat*, für *Ninsun(na)* erkennen. Vgl. mein GEW II, S. 514 Anm.

Mit der ersten Begegnung zwischen *Enkidu* und *Gilgameš* in Erech hängt, wie wir in GEW I ausführten, zusammen: die Begegnung zwischen Esau-*Enkidu* und dem aus Haran heimkehrenden Jakob-*Gilgameš*, die zwischen Aaron-*Enkidu* und dem aus Midian heimkehrenden Moses-*Gilgameš*, die erste Begegnung zwischen Samuel-*Enkidu* und Saul-*Gilgameš*, die zwischen Ahia-*Enkidu* und Jerobeam-*Gilgameš*, die zwischen Elias-*Enkidu* und Elisa-*Gilgameš*, die zwischen Johannes, dem Täufer, einem *Enkidu*, am Jordan und Jesus-*Gilgameš*, die zwischen Aranias in Damaskus, einem *Enkidu*, und Paulus-*Gilgameš*[1]. Nun mußten wir die Frage aufwerfen, worauf die Königs-Salbung Sauls durch Samuel und die parallele Ankündigung des Königtums an Jerobeam durch Ahia, die Salbung des Elisa zum Propheten durch Elias, die Taufe Jesu durch Johannes und die des Paulus durch Ananias zurückgehe, und wir meinten, es stecke darin die Verleihung königlicher Ehren durch *Gilgameš* an *Enkidu*. Dabei mußten wir aber eine — freilich keineswegs bedenkliche — Personen-Vertauschung mit in den Kauf nehmen. Das ist jetzt nicht mehr nötig. Das erste Zusammentreffen *Enkidus* mit *Gilgameš* führt ja zu einem Ringkampf zwischen beiden, und diesem folgt die Anerkennung *Gilgameš*s durch *Enkidu* als des über ihn erhabenen Königs (Thompson, S. 19). Das mag also die Keimzelle sein, aus der die Königs-Salbung und Ankündigung des Königtums, die Salbung zum Propheten und Nachfolger, dann aber weiter die Taufe des als des Stärkeren anerkannten Jesus durch Johannes und ferner die des Paulus durch Ananias erwuchs.

Ich habe seinerzeit *Sidūri* mit der Göttin *Šidūri*, der Schutzgottheit des Lebens, identifiziert (KB VI, 1, 578f.). Danach wäre in ihr zum mindesten eine Schützerin, darum eine Verlängerin des Lebens, vielleicht auch eine Leben und weiter Unsterblichkeit verleihende Göttin zu sehen. In Übereinstimmung vermutlich damit, daß sie eine *sābītum* ist, eine Schenkin, und vielleicht auch eine Kelterin und Bereiterin, „belebender" Getränke. Da die Calypso in der Odyssee die Macht hat, dem Odysseus Unsterblichkeit zu verleihen, diese Calypso aber der *Sidūri* entspricht[2], so scheint in der Tat die *Sidūri* ewiges Leben verleihen zu können. Man darf es nun wohl aussprechen, daß wir für diese Frage dem *Sidūri*-Abenteuer nach dem altbabylonischen Meißner-Fragment bisher nicht genügende Beachtung geschenkt haben. Denn nach diesem erhofft ja *Gilgamesch* davon, daß er das Antlitz der *Sidūri* gesehen, daß er den Tod nicht „sehen" werde (Thompson, S. 45). Damit ist freilich nicht gesagt, daß sie auch wirklich ewiges Leben verleihen kann. Indes ist sie ja eine Göttin, als solche unsterblich und als solche vielleicht auch ohne weiteres imstande, ewiges Leben zu vergeben. Jedenfalls werden wir darin, daß gerade Calypso den Odysseus unsterblich machen kann und will, auf Grund des altbabylonischen Textes mit noch größerer Sicherheit eine Entlehnung aus dem *Gilgameš*-Epos erkennen. Diese unsterblich machende *Sidūri* lebt

1) 81—4—28 Rs., 11ff. (JRAS 1905 vor S. 831).
2) Hierzu zuletzt Landsberger in Kleinas. Forsch. I, 321ff.
3) S. m. Gilgamesch-Epos . . . und Odyssee, S. 7, Anm. 3.

1) GEW I, S. 126; S. 235; S. 415f.; S. 216; S. 589; S. 819ff.; II, Ergänzungsheft, S. 1 und S. 18.
2) S. m. GEW II, S. 178f.

auch sonst in Märchen und Sagen fort. So z. B. in Nr. 6 der Kaukasischen Märchen von Dirr, wozu man vorderhand mein GEW II, Ergänzungsheft, S. 123 vergleiche. Weiteres hoffentlich in Band III oder IV.

Schließlich noch ein Wort über die zwölfte Tafel. Nach einem neuen Text, den Thompson auf S. 58 verwertet, geschieht es, daß sich um *Gilgamesch*, der das Erscheinen seines gestorbenen Freundes *Enkidu* zu erreichen bestrebt ist, die Schatten der Verstorbenen scharen. Hier haben wir also ein genaues Gegenstück zur Nekyia in der Odyssee[1], die ich für einen Absenker der zwölften Tafel des *Gilgamesch*-Epos erklären mußte[2]. Durch den neuen Text hat also unsere, übrigens an sich schon gar nicht zweifelhafte Schlußfolgerung eine erfreuliche Bestätigung erfahren.

Damit sei's genug.

Thompson stellt am Schluß seiner Vorrede eine kritische Neuausgabe aller *Gilgamesch*-Texte des British Museum in Aussicht, für die wir ihm sicherlich wärmsten Dank wissen werden; denn die wird ohne Frage in jeder Beziehung völlig befriedigen. Auch eine kritische Ausgabe seiner Übersetzung stellt er uns in Aussicht. Vielleicht entschließt er sich, um auch diese möglichst vollkommen zu machen, zu einer eingehenden Revision seiner erstmaligen Übersetzung.

Driver, G. R.: **Studies in Cappadocian Tablets.** Paris: Paul Geuthner 1927. (III, 69 S.) 4° = Extrait de Babyloniaca, tome X, fasc. 2—3. Bespr. von A. Ungnad, Breslau.

Die von D. ausgewählten 85 Urkunden entstammen den Publikationen von Contenau (Tablettes Cappadociennes) und von Smith (Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets I—III). Wir müssen gestehen, daß gerade diese Art von Verträgen zu wenig bearbeitet ist, als daß man überall zu sicheren Resultaten gelangen könnte. Es müssen unbedingt Übersetzungen — und seien es nur Versuche — geboten werden, auch ehe das gesamte Urkundenmaterial publiziert ist. Wir können dem Verf. nur Recht geben, wenn er sagt: 'So little is known at present about „Cappadocian Tablets" that no apology will be needed for the baldness of the translation'.

Altes Testament, Judentum, Christentum.

Yahuda, A. S.: Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen. Mit einer hieroglyphischen Beilage. 1. Buch. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1929. (XXXII, 301 u. 16* S.) 4°. RM 22 —. Bespr. von P. Rießler, Tübingen.

Ein hochbedeutsames Werk, geeignet, die alttestamentliche Wissenschaft auf neue Gleise zu bringen! Ägypten und sein Einfluß auf die Bibel ist das Thema, das hier der Verf. in sachkundiger Weise behandelt. Er beginnt mit der sog. ägyptischen Periode im Pentateuch, mit der Josephs- und Exodusgeschichte. Mit sprachlichen und sachlichen Gründen weist er nach, daß sich in diesen Erzählungen das ägyptische Milieu am deutlichsten widerspiegelt. In einem zweiten Abschnitt untersucht er die vorägyptische Epoche im Pentateuch, die Genesiserzählungen. Er weist nach, daß auch in den Berichten über die Schöpfung, das Paradies, die Sintflut und den Turmbau neben den assyrisch-babylonischen oder akkadischen Elementen eine große Fülle von ägyptischen Elementen vorhanden ist und daß auch hier ägyptische Lehnwörter und Redewendungen vorkommen. Daraus schließt der Verf., daß sich das Hebräische durch das Ägyptische zur literarischen Sprache emporgeschwungen und seine Vollendung als literarische Sprache erreicht habe. Ein Analogon hierzu erblickt er in der ungemein schnellen Entwicklung des äußerst dürftigen Dialekts des koreischitischen Stammes in Mekka zu einer der reichsten und vollkommensten Kultursprachen der Welt. Nach dem Verf. standen auch die Weltanschauung des Pentateuch, die religiösen Verordnungen und kultischen Einrichtungen unter ägyptischem Einfluß, aber oftmals im bewußten Gegensatz hierzu. Das Epische der ägyptischen Literatur wird im Pentateuch auf das Gebiet des Ethischen geschoben. Die sensualistischen und polytheistischen Motive werden ausgemerzt oder bekämpft. —

Zu einzelnen Aufstellungen müssen Fragezeichen gemacht werden, so gleich zum ersten Punkt nāšak „küssen" für „speisen". Letztere Bedeutung paßt nicht in den Zusammenhang Gen. 41, 40; die erstere wird durch Hosea 13, 2 gestützt. pārad Gen. 2, 10, kann ebensogut „teilen" als „trennen" heißen, wie griech. σχίζειν, χωρίζειν und διαιρεῖν. Und so gäbe es noch manches auszustellen. Jedoch im großen und ganzen ist dem Verf. der Nachweis einer Beeinflussung des Pentateuch durch das Ägyptische wohl gelungen. Für den Verf. aber ist das Wichtigste die zeitliche Bestimmung dieser Beeinflussung. Und da glaubt er, daß einzig und allein die Zeit des Exodus in Betracht komme, da in keiner andern Zeit ein solch enges Zusammenleben von Ägyptern und Hebräern stattgefunden habe. Hierzu ist ein sehr großes Fragezeichen zu machen. Von der Zeit Salomos bis auf Christi Geburt standen die Israeliten in freundschaftlichem Verkehr mit Ägypten und somit ägyptischer Beeinflussung offen. Man denke nur an ihre Kolonien auf ägyptischem Boden! Jedenfalls wäre lebhaft zu wünschen, daß der Verf. zwingendere Beweise für die Richtigkeit seines Satzes „Nur zur Zeit des Exodus war ein ägyptischer Einfluß auf den Pentateuch möglich" beibrächte. Dagegen

1) Odyssee XI, 36ff.
2) S. mein GEW II, 200, 245 und 251.

ist bedingungslos anzuerkennen, daß mit dieser Arbeit der großangelegte Versuch gemacht wird, den Grundstein zu einer neuen Auffassung des Pentateuch und damit des ganzen biblischen Altertums zu legen. Es dürfte wirklich die Zeit nicht mehr ferne sein, wo sich die Bibelwissenschaft auch nach Ägypten orientieren wird, um neben dem bereits erschlossenen Gebiet des Assyrisch-Babylonischen auch das bis jetzt beim Bibelstudium vernachlässigte Gebiet des Ägyptischen zu durchforschen. Mit großer Spannung darf daher der Fortsetzung des bedeutenden Werkes entgegengesehen werden.

Goettsberger, Prof. Dr. Johann: **Einleitung in das Alte Testament.** Freiburg i. Br.: Herder & Co. 1928. (XVIII, 512 S., 12 Bilder auf 4 Taf.) gr. 8°. = Herders Theologische Grundrisse. RM 16 —; geb. 18 —. Bespr. v. A. Allgeier, Freiburg i. B.

Über den Begriff der biblischen Einleitung ist bekanntlich viel gestritten worden. Es kennzeichnet Goettsbergers Abneigung gegen rein begriffliche Streitereien von vornherein, daß er auf ein wissenschaftliches Prinzip verzichtet und einen geschichtlichen kritischen Überblick über die Behandlung der Einleitungsfragen vorzieht. Der Name Einleitung knüpft wohl an die hellenistische Kompendienliteratur der εἰσαγωγαί an, worauf G. freilich nicht zu sprechen kommt. Sachlich wäre im Anschluß an Junilius Africanus, der seinerseits ja auf Paulus Persa zurückgeht, das syrische Bibelstudium auf der Perserschule von Edessa bzw. Nisibis noch zu erwähnen gegeben. Der Mannigfaltigkeit der in der Geschichte zutage tretenden grundsätzlichen Haltungen gegenüber begründet G. in diesem stattlichen Buche, das aus dem akademischen Unterricht hervorgegangen und nach den Erfordernissen desselben angelegt worden ist, den Standpunkt des katholischen Exegeten, ohne jedoch den Blick einzuengen. Schon die Fülle der zitierten Literatur läßt die internationale Gesichtsweite des Verfassers erkennen.

Das Werk ist in drei Teile angeordnet, derart, daß zunächst die spezielle Einleitung (13—350), dann die Geschichte des Kanons (351—403), endlich der Text des Alten Testamentes (404—487) behandelt wird.

Die Erörterung von Einzelproblemen rührt im ersten Teil naturgemäß fortwährend bei den gesetzlichen und geschichtlichen wie bei den prophetischen, poetischen und didaktischen Partien an orientalische Grenzfragen. Hier sei vor allem auf den dritten Teil der Goettsbergerschen Einleitung aufmerksam gemacht. Entgegen den wiederholt geäußerten Ideen, daß einige alttestamentliche Bücher keilschriftlich abgefaßt gewesen sein könnten, betont G., daß die semitischen Buchstaben in so frühe Zeit zurückreichen, daß sie schon für die ältesten alttestamentlichen Bücher zur Verfügung standen. Mißverständlich ist, wenn S. 408 das Papier als ältestes Schreibmaterial bezeichnet wird. Gemeint ist nach dem Zusammenhang Papyrus. Das Papier ist erst von den Chinesen zu den Arabern und von diesen aus im Abendland in Aufnahme gekommen; die erste Hadernhandschrift datiert vom Jahre 768. Sehr ausführlich wird von der älteren Schreibart und der Masora gehandelt und damit eine Grundlage für methodische Textkritik gelegt.

Die Übersetzungen bespricht G. in der üblichen Reihenfolge: griechisch, lateinisch, syrisch, jüdisch-aramäisch und schließt daran die übrigen Übersetzungen an, also nach chronologischen und praktischen Gesichtspunkten. Für die Entstehung der LXX berücksichtigt er die vielgenannte Hypothese von Wutz, wonach der Übersetzung eine Transkription des hebräischen Textes in griechischen Buchstaben vorausging. Als Zeit der Entstehung der Version des Pentateuchs betrachtet er die Regierung von Ptolemäus II. Philadelphus und nimmt an, daß um 130 das ganze Alte Testament im wesentlichen übersetzt war. Einen breiten Raum gewährt G. auch der lateinischen Übersetzung. Ihr gegenüber wird die Peschitta verhältnismäßig kurz abgetan, obwohl S. 461 im Hinblick auf das charakteristisch jüdische Gepräge und die jüdische Diaspora in Mesopotamien die bedeutsame These aufgestellt wird, daß es schon in vorchristlicher Zeit eine syrische Bibelübersetzung gegeben hat. Hier hätte auch auf die jetzt erwiesenen Tatsachen aufmerksam gemacht werden können, daß die Anfänge der christlichen Mission im Zweiströmeland viel weiter hinaufreichen, als nach den westlichen Kirchenhistorikern Eusebius und auf ihm basierend von Cassiodor bis in die Gegenwart angenommen wurde. Zur Legende von König Abgar muß vor allem die Chronik der Bischöfe von Arbela genannt werden, welche A. Mingana, Sources syriaques Vol. I, Leipzig 1907 veröffentlicht und E. Sachau in den Abhandlungen der Preußischen Akademie, Jahrgang 1915, phil.-hist. Klasse Nr. 6 zum ersten Mal kritisch behandelt hat; vgl. dazu meine Beiträge im Katholik 96 (1916), 393—401 und ebenda 98 (1918 II), Heft 9 u. 10 die Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien, sowie jetzt die lateinische Übersetzung und Bearbeitung von F. Zorell, Chronica ecclesiae Arbelensis: Orientalia christiana VIII 4, Rom 1927.

Die Anzeige eines so umfangreichen und weit ausschauenden Werkes wie einer Einleitung in das Alte Testament bietet seiner Natur nach Veranlassung zu Einzelbemerkungen mannigfachster Art und die Einleitung von Goettsberger umso mehr, als der Verf. sogar offenkundig darauf Wert legt, zu allen bedeutenderen einschlägigen Diskussionen der Gegenwart Stellung zu nehmen. So reich damit der Inhalt wird und so wertvoll für jeden, der sich rasch und zuverlässig über bibliographische Fragen und den Stand der Forschung orientieren will, so wenig geht aber diese Einleitung in Einzelheiten auf. Das Werk ist vielmehr von vorbildlicher Übersichtlichkeit, Klarheit und Knappheit. Der Anfänger mag die vielen Angaben etwas reichlich finden, dem Fachmann ist vieles entbehrlich, und er würde da und dort Weizen und Spreu noch säuberlicher getrennt wünschen, z. B. der Pentateuchkritik kaum mehr so breiten Raum gönnen. Oft sind das aber Geschmacksfragen. Jedenfalls haben Verfasser und Verleger dem Buch eine innere Anordnung und äußere Ausstattung gegeben, die den Gebrauch in der Hand eines jeden Lesers nicht bloß erleichtert, sondern auch zur Freude machen kann. Dazu tragen auch die sorgfältigen Register und die trefflichen Tafeln zur Schrift- und Buchgeschichte im Anhang nicht unwesentlich bei.

Menes, Abram: **Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung.** Vorarbeiten zur Geschichte Israels. Heft 1. Gießen: Alfred Töpelmann 1928. (VII, 143 S.) gr. 8°. = Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 50. RM 8 —. Bespr. v. O. Eißfeldt, Halle.

Anliegen des Verf. ist es, die altisraelitische Geschichte durch Beachtung der in ihr wirksamen wirtschaftlichen und sozialpolitischen Faktoren zu erhellen. Er beginnt seine Arbeit mit den Gesetzen und behandelt in dem vorliegenden Buch neben dem Dekalog das Bundesbuch und vor allem das Deuteronomium. Vorangestellt ist eine Abhandlung über „Priester und Leviten", in der die Leviten — wie die Propheten, Naziräer und Rekabiter — als „geistiger Ausdruck" des im 9. Jahrh. das bäuerische Nordisrael bewegenden Ständekampfes erklärt und als Träger der die Folgezeit erfüllenden sozial-religiösen Bewegungen und Urheber der aus diesen Bewegungen hervorgegangenen Gesetze in Anspruch genommen werden. Sodann wird das Bundesbuch als Programmschrift der sozial-religiösen Bewegung des 9. Jahrhunderts hingestellt. Diese, in der Revolution des Jehu gipfelnde Bewegung im Nordreich hat, wie 2. Kön. 11 und 12 zeigen, auch aufs Südreich übergegriffen, aber bedeutsamer war die 200 Jahre später, um 640 im Südreich ausbrechende sozial-national-religiöse Revolution, deren Forderungen im Deuteronomium ihren Niederschlag gefunden haben. Das Deuteronomium ist also als Exponent dieser sozialen Bewegung zu verstehen.

Der Verf. sieht als die eigentlich treibenden Kräfte der israelitischen Geschichte die wirtschaftlich-sozialen an und betrachtet die religiös-kultischen Geschehnisse nur als Folgeerscheinungen. Das zeigen Sätze wie die folgenden ganz deutlich: „Bei der engen Verflechtung von Religion und sozialem Leben in Israel konnte es nicht ausbleiben, daß sich die sozial-politische Revolution auch auf Religion und Kultus umwälzend ausgewirkt hat" (S. 114). „Nun haben wir schon gezeigt, wie infolge der sozial-wirtschaftlichen Entwicklung und der prophetischen Tätigkeit eine Versittlichung und Vergeistigung des Gottesbegriffs immer mehr Platz gegriffen hat" (S. 100). Dabei erfüllt ihn hinsichtlich der Tragweite der von ihm in den Vordergrund gerückten Momente der allergrößte Optimismus: „Um über Zeit und Ursprung der Gesetzessammlungen richtig urteilen zu können, müssen wir einen ganz andern Weg als bisher einschlagen. Weder literarkritische noch religionsgeschichtliche Kriterien können hier den Ausschlag geben; sozialpolitische und wirtschaftliche Momente sind es hingegen, die in erster Linie berücksichtigt werden müssen" (S. 20).

Fragt man, wie weit dieser vom Verf. keineswegs erstmalig, aber mit besonderem Nachdruck durchgeführte Versuch, die Gesetze des A. T. mit rein soziologischen Kriterien nicht nur verständlich zu machen, sondern auch zeitlich zu fixieren, von Erfolg gekrönt ist, so ist zu sagen, daß es an beachtens- oder doch erwägenswerten Ergebnissen nicht fehlt. Den Bericht über die Maßnahme des Joas hinsichtlich der Tempelgelder (2. Kön. 12, 5—17) lehrt der Verf. in der Tat besser verstehen, und besonders ergiebig ist seine Betrachtungsart bei der Erörterung der auf das Deuteronomium und die Reform des Josia hinführenden Bewegung. Aber diesen erfreulichen Ergebnissen stehen bedauerliche Vergewaltigungen und Verdunkelungen des historischen Tatbestandes zur Seite. Die Erklärung des Fluches Jakobs über Levi und Simeon (Gen. 49, 5—7) als einer Widerspiegelung des Kampfes der Leviten des 9. Jahrh. gegen das Stierbild von Bethel ist schlechterdings unmöglich, und ebenso unmöglich ist die Streichung des Stammes Simeon aus der Geschichte, wenn man auch bei Levi wenigstens die Möglichkeit ins Auge fassen darf,

daß es einen weltlichen Stamm Levi nie gegeben hat. Wie hier das Herantragen vorgefaßter Meinungen an die Quellen den Verf. zu unmöglichen Konstruktionen verleitet hat, so ist das auch bei seinem Urteil über den historischen Wert von 2. Kön. 22 und 23 der Fall. Weil dieser Bericht nichts von sozial-wirtschaftlichen Antrieben der Reform sagt, muß er wertlos sein. Eine zugunsten seiner Theorie vorgenommene Umdeutung des Tatbestandes ist es weiter, wenn der Verf. den Anlaß zu der ja nicht nur in 2. Kön. 22, 23 berichteten, sondern auch im Deuteronomium geforderten Zentralisation des Kultus in dem Bestreben der national-zentralistisch eingestellten Revolutionsbewegung sieht, den Widerstand gegen die politische Zentralisation zu brechen (S. 99), oder wenn er den Zweck der vom Deuteronomium für die drei Hauptfeste angeordneten Wallfahrten nach Jerusalem in der Ermöglichung von Volksversammlungen findet (S. 100).

Offenbar ist der Verf. trotz mancher sehr verständigen Einsicht in die Art der im A. T. vorliegenden Überlieferung in diese doch noch nicht so tief eingedrungen, daß er gegen die Gefahr, sie allzusehr im Lichte seiner Lieblingsideen zu sehen, gefeit wäre, wie ihm denn auch manches aus der Literatur über die von ihm behandelten Fragen unbekannt geblieben ist. Hoffentlich zeigt die Fortsetzung seiner Arbeit nur die Vorzüge des vorliegenden Heftes und nicht auch ihre Schattenseiten. Zunächst soll eine Untersuchung der Erzählungen des Hexateuchs unter wirtschaftsgeschichtlichem und soziologischem Gesichtspunkt folgen. Dabei kann, wie sich andeutungsweise schon in einem Aufsatz von S. Luria (ZAW 1926, S. 94—135) gezeigt hat, allerlei herauskommen. Nur wird der Verf. sich hüten müssen, in seiner Methode den Universalschlüssel zur Öffnung aller verschlossenen Pforten zu erblicken, und der verschlossenen Pforten sind in den Hexateuch-Erzählungen sehr viele und sehr mannigfache.

Torrey, Prof. Charles Cutler: **The Second Isaiah**, a new Interpretation. New York: Charles Scribner's Sons 1928. (XII, 478 S.) 8°. $ 5 —. Bespr. von Ludwig Köhler, Zürich.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: I. Literary and critical essays (S. 1—219), II. Translation with indication of metric form (S. 223—276), III. Introductions and notes to the several poems (S. 277—475). Um dieses dritten Teiles willen wird man das Buch auf lange hinaus zu Rate ziehen, denn er enthält eine ganze Reihe wertvoller Bemerkungen zur Textherstellung und zum Lexikon. Seine Bedeutung wird durch die Übersetzung gehoben, welche T. selber hoch einschätzt: „I think it may fairly be claimed for it that it is the only translation, in any language, that can give the reader an approximately correct idea of the prophet and his work" (S. 216). Will man T.s exegetische Arbeit verstehen, so muß man noch Kapitel XII des 1. Teiles: The critical apparatus and the present interpretation (S. 205—219) heranziehen.

Der 1. Teil besteht aus einer Reihe von Erwägungen und Darlegungen, aus welchen sich die folgende Konzeption T.s ergibt. Im 7. vorchristlichen Jahrhundert gerät Palästinas Bevölkerung ins Wandern (S. 61), angezogen von reicheren Ländern und überlegener Kultur. Dieser Bewegung gegenüber besagen die Katastrophen Jerusalems in den Jahren 597 und 586, welche die Stadt vorübergehend entleeren, nichts (S. 60), denn schon im späteren 6. Jahrhundert erreicht Jerusalem eine gewisse neue Blüte. Freilich, wie T.s Studien zu Esra gezeigt haben, ist das Bild, welches der Chronist von dem Edikte des Cyrus und seinen Folgen, der sogenannten Heimkehr der Exulanten, gibt, falsch. Vollends die Erwähnung des Cyrus in Jes. 44, 28 und 45, 1 ist nur Einschub im Sinne des falschen chronistischen Bildes. Jes. 34—66 ist eine geschlossene Masse, eine Sammlung von 27 Dichtungen, die als Einheit und rasch hintereinander von ein und demselben nicht mehr jungen Dichter um 400 in Palästina verfaßt wurden. Auch die Kapitel 36—39, eine Wiedergabe von II. Könige 18—21, gehören als „insertion", welche das Ganze dem Jesaja zuschreiben soll, dazu, und für ihre Einschiebung just hinter Kap. 35 gibt es „an excellent reason" (S. 99); nämlich es „was well known" (S. 103), daß Kap. 34—35 mit Kap. 40—66 zusammengehören; wenn nun auf Kap. 35 dieser Einschub folgt, so wird damit augenscheinlich, daß . . . das Ganze von Jesaja herstammt.

Wenn man T. entgegnet, daß aber doch in Jes. 40—66 Cyrus und Babel erwähnt sind, diese Kapitel folglich nicht erst um 400 entstanden sein können, so antwortet er, daß es sich da um „few, light and palpably external additions" handelt (S. 32). Wenn man sich auf 52, 8 beruft, wo von „Jahwes Rückkehr nach Zion" die Rede ist, so übersetzt er mit „Jahwes Wiederherstellung Zions" (S. 68, 408). Beruft man sich auf 46, 11 עיט und bezieht diesen „Stoßvogel" auf Cyrus, so ändert T. „improving thereby both sense and meter" (S. 366) in עבדי und versteht Abraham darunter. Auch Edom und Babel, welche die gewöhnliche Auslegung zeitgeschichtlich und im eigentlichen Sinne nimmt, sind nur Typen (S. 124)

und die Wüste ist keine eigentliche Wüste (S. 297). Ich führe diese Beispiele an, um zu zeigen, daß die Gesamtanschauung T.s sich doch nicht so ganz selbstverständlich ergibt, wie er es gerne Wort haben möchte.

Eine ganze Reihe von interessanten Behauptungen, die man in dem Buche nicht notwendig erwartet, laufen nebenher: Hesekiel ist eine Schrift, die um 230 entstand (S. 101); das ursprüngliche Jesajabuch und ebenso das ursprüngliche Jeremiabuch wurden um große Zusätze vermehrt, um ihnen durch die Menge ein möglichst großes Gewicht zu geben (S. 98 „there was a natural desire that the two great prophets of Jerusalem should be represented by written oracles of an extent proportionate to their author's reputation"); ehe Jesaja 34—66 entstanden, hatte der Pentateuch, von dem diese Kapitel abhängig sind, schon seine endgültige Redaktion erfahren (S. 106); Jesaja 23 ist nach der griechischen Invasion im 4. Jahrhundert entstanden (S. 100), usw.

Die bisherige Auslegung des 2. Jesaja kommt sehr schlecht weg. Es ist daher nicht verwunderlich, daß T. sie nur sehr unvollkommen berücksichtigt. So wird z. B. mein Deuterojesaja stilkritisch untersucht, 1923, nie erwähnt. Aber man kann nicht sagen, daß T. diese geringe Rücksicht auf andere Forscher durch glückliche Einsichten in den ganzen Stil seines Stoffes wettmacht. Seine Ausführungen gerade darüber sind reichlich matt und allgemein.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Hauptsätze T.s sich nicht halten lassen, sondern eine Umbiegung des Sachverhaltes darstellen. Ich werde Gelegenheit haben, das im American Journal of Semitic Languages ausführlich darzutun. Wohl aber sei noch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß viele seiner Einzelbeobachtungen alle Beachtung verdienen und daß er in vielen Fällen der verbreiteten Neigung, rasch und kühn den Text zu emendieren, mit großem Glück und Geschick entgegentritt. Trotz des Fehlschlages in der Grundidee hat er mit seinem Buche die Forschung beschenkt.

Kahanà, Abraham: **(Hebräischer) Kommentar zu Hiob.** Tel Aviv: Verlag Meḳōrōt 1928. (228 S.) 4°. Bespr. von F. Perles, Königsberg i. Pr.

Vor fast 25 Jahren zeigte Ref. an dieser Stelle[1] die beiden ersten 1903 erschienenen Bände des Bibelwerks von Kahanà an und wies darauf hin, daß schon rein kulturgeschichtlich der Versuch, den Juden des Ostens die Resultate der wissenschaftlichen Bibelforschung in hebräischer Sprache zugänglich zu machen, hohe Anerkennung verdiene. In dem seither verstrichenen Zeitraum sind viele weitere Bände erschienen. Zugleich aber haben sich umstürzende Änderungen in der Lage und in der geistigen Verfassung der Kreise vollzogen, für die das Unternehmen zunächst bestimmt war, und ist inzwischen auch in Palästina ein neuer Brennpunkt hebräischer Kultur erstanden ,so daß dem ganzen Werke heute eine noch erhöhte Bedeutung zukommt.

Wenngleich die einzelnen Teile des Werkes in wissenschaftlicher Beziehung nicht alle auf gleicher Höhe stehen, darf man sich doch durchaus nicht vorstellen, daß hier nur oder vornehmlich Material aus der weitschichtigen Fachliteratur zusammengetragen wird, vielmehr erhalten wir auch eine erfreuliche Menge von Resultaten selbständiger Arbeit. Befinden sich doch unter den Mitarbeitern eine Reihe von allgemein angesehenen Forschern auf AT-lichem Gebiete.

Auch der vorliegende neueste Band, in welchem ein so schwieriges Buch wie Hiob vom Herausgeber selbst behandelt wird, braucht den Vergleich mit manchen europäischen Kommentaren nicht zu scheuen. Wie schon das reichhaltige Quellenverzeichnis zeigt, kennt und benützt Kahanà alles, was an wichtigeren Veröffentlichungen über den Gegenstand in hebräischer, deutscher, englischer, französischer, italienischer und russischer Sprache vorliegt, übernimmt aber nicht kritiklos, was er bei seinen Vorgängern findet, sondern führt in besonnener Diskussion in die verschiedenen Probleme ein und bietet häufig auch — namentlich in der Feststellung von Wortbedeutungen und in der Einzelexegese — neue und wertvolle Bemerkungen.

Über seinen nächsten Zweck hinaus gibt der Kommentar einen guten Einblick in den heutigen Stand der Ausbildung des Hebräischen für den wissenschaftlichen Ausdruck. So kann nur gewünscht werden, daß auch die noch fehlenden Bände[1] bald erscheinen und das ganze Werk auch hierzulande Beachtung finde. Nicht unerwähnt soll die gegenüber den früheren Bänden wesentlich verbesserte äußere Ausstattung des neuen Bandes bleiben.

Churgin, Pinkhos: **Targum Jonathan to the Prophets.** New Haven: Yale University Press 1927. (152 S.) gr. 8°. = Yale Oriental Series Researches, Vol. XIV. 11 sh. 6 d. Bespr. von G. Dalman, Greifswald.

Der Verf. sucht S. 9—51 den geschichtlichen Hintergrund des Prophetentargums festzustellen, erörtert S. 52—77 sein Verhältnis zum

1) VII, 107ff.

1) Soeben erschienen auch die Proverbien, (bearbeitet von Kahanà) Tel Aviv 1928, (148 S.)

masoretischen hebräischen Text, S. 78—110 die Art seiner Auslegung, die den Text verständlich machen will, ohne sich um die geschichtlichen Umstände zu kümmern, S. 111—125 allgemeine Besonderheiten, die durch die religiösen Vorstellungen der Zeit des Targumisten bestimmt sind, S. 126—145 Einschaltungen und Wiederholungen, S. 146—152 besonders die Zitierung des Targums in alten Schriften. Man vermißt jede Mitteilung über den zugrunde gelegten Text dieses Targums sowie jede Erörterung seiner sprachlichen Eigentümlichkeiten, zu welchen mein aramäisch — neu hebräisches Handwörterbuch, 2. Aufl., Beiträge zu geben suchte, vgl. S. VI, wundert sich über die den Erörterungen zugrunde liegende Behauptung (S. 111), daß das vokalisierte Targum im Gottesdienst gelesen wurde, während es doch mündlich vorzutragen war, was beim Prophetentargum nur die Haphtaren betraf, und findet die Versuche, die Abfassungszeit des Targum durch vermeintliche historische Anspielungen zu ermitteln, ungenügend. Ein Beispiel möge dies zeigen. S. 25 wird gesagt, das Targum zu Jes. 65, 4 sei eine „wertvolle geschichtliche Notiz" über den Bau der Stadt Tiberias auf einer Begräbnisstätte im Jahre 28 n. Chr. Da das Ereignis bald vergessen wurde, müsse die Polemik des Targumisten in dieselbe Zeit gehören. Der hebräische Text lautet: „die in Gräbern wohnen und in verborgenen Örtern übernachten", das Targum übersetzt: „die in Häusern wohnen, die aus Gräberstaub gebaut sind, und mit Leichen von Menschen hausen". Das läßt sich verstehen als Verständlichmachung des Textes, der nur dies meinen könne, da die im Text angegriffenen gottlosen Israeliten doch nicht wirklich in Gräbern gewohnt hätten. Die vermeintliche „geschichtliche Notiz" enthält höchstens eine Anspielung auf den Bau von Tiberias, aber auch dies ist unerweisbar.

Malter, Prof. Henry, Ph. D.: מסכת תענית מן תלמוד בבלי. **The treatise Ta'anit of the Babylonian Talmud**, critically edited on the basis of manuscripts and old editions and provided with a translation and notes. Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1928. (XLVII, 243 S.) 8°. Bespr. v. I. Elbogen, Berlin.

Als dritter Band der Schiff Library of Jewish Classics, über deren Aufgaben F. Perles in diesen Blättern (1924, Sp. 532) berichtet hat, ist eine kritische Ausgabe und Übersetzung des babylonischen Talmudtraktats Ta'anit erschienen. Der Herausgeber, Dr. Henry Malter, ist bei Beginn der Drucklegung am 4. April 1925 gestorben, das Manuskript jedoch lag fertig vor, so daß es aus seinem Nachlaß veröffentlicht werden konnte. Für seine Arbeit hat er sämtliche zugänglichen Handschriften herangezogen, sechs vollständige und 15 Fragmente, außerdem die gesamte indirekte Überlieferung berücksichtigt, soweit das möglich war, nach den besten Texten oder gar Handschriften. Ein so umfangreicher Apparat ist wahrscheinlich noch niemals für die Veröffentlichung eines Talmudtraktats zusammengebracht und verwertet worden; im Rahmen dieser Ausgabe konnte er nicht abgedruckt werden, er bleibt für eine Editio major, die an anderer Stelle erscheinen soll. Eine Klassifizierung der Manuskripte wollte dem Bearbeiter trotz aller darauf verwandten Mühe nicht gelingen, er war daher gezwungen, einen eklektischen Text zu bieten, für den er immer die besten Textzeugen zugrunde legte. Auch in bezug auf die Orthographie konnte er nicht einem einzigen Manuskript oder einer Gruppe von Manuskripten folgen, sondern mußte wiederum nach bestem persönlichen Ermessen verfahren. Wenn es nach seinem Wunsche gegangen wäre, hätte er die matres lectionis vollständig fortgelassen und sich nur auf die Regeln der Grammatik gestützt. Allein das war in den aramäischen Texten undurchführbar, in den hebräischen konnte er radikaler verfahren und sich mehr an die massoretischen Wortbilder halten, — vollständige Folgerichtigkeit war aber auch hier nicht zu erzielen (p. XLIIff.). Interpunktion hat der Herausgeber nicht neu eingeführt; hingegen hat er die einzelnen Absätze im Druck voneinander getrennt und dadurch dem Benutzer die Lektüre erleichtert. Wertvoll ist auch, daß die zahlreichen Abkürzungen der Drucke aufgelöst sind; die Einleitung hebt Beispiele heraus, aus denen sich ergibt, welche textlichen Ungeheuerlichkeiten durch falsche Auflösung in den Drucken entstanden sind. Die Anordnung des Drucks folgt nicht der in den Talmudausgaben üblichen, daher ist die alte Blattzählung am Rande vermerkt. Beigegeben sind dem hebräischen Texte als Fußnoten zwei Zusätze, die zwar traditionelle Namen tragen, nämlich Torah Or = Nachweis der Bibelstellen und Massoret ha Schass weha Midraschim = Nachweis von Parallelstellen im Talmud und den Midraschim, aber beide weit reichhaltiger sind als die entsprechenden Beigaben im Talmud. Der Text weicht auch darin von der Anordnung der gewöhnlichen Talmudausgaben ab, daß er immer erst die ganze Mischnah eines Kapitels bietet und dann den Talmud folgen läßt. Die Übersetzung, die dem Text gegenübergestellt ist und immer dieselbe Seitenzahl hat, ist überaus sorgfältig, aber keineswegs sklavisch, vielmehr bei aller Wörtlichkeit so

angelegt, daß sie sich gut liest und dem Benutzer den Sinn des Textes vermittelt. Wo besondere Erläuterungen notwendig waren, sind sie in Fußnoten gegeben, deren Zahl 440 beträgt und die eine erste Orientierung möglich machen, die weitere oft durch die zitierten Werke anregen. Ein Register der Namen ergänzt den Band. Der Traktat Ta'anit wurde darum gewählt, weil sein Inhalt besonders reichhaltig ist und sowohl dem Historiker wie dem Religionsforscher und Folkloristen reiche Anregung bietet. Es wäre zu wünschen, daß die Erwartung, einen umfassenden Leserkreis zu finden, nicht enttäuscht wird und das Andenken des verdienten Verfassers dadurch lebendig bleibt.

Nielsen, Dr. Ditlef: The Site of the biblical Mount Sinai. A Claim for Petra. Leipzig: Otto Harrassowitz 1928. (24 S.) gr. 8°. RM 1.75. Angez. v. G. Dalman, Greifswald.

Ein Sonderdruck aus dem Journal of the Palestine Oriental Society, Jahrg. 1927, S. 187ff. wird von dem in Kopenhagen an der Universitätsbibliothek tätigen Verfasser, den ein Besuch in Petra zu seiner Arbeit veranlaßte, dargeboten. Er bezeichnet es als allgemein zugegeben, daß der sogenannte Berg Sinai auf der sinaitischen Halbinsel nicht historisch sein könne, der Sinai der biblischen Erzählung müsse ein altes Mondheiligtum, nicht zu weit von der Kadesquelle, gewesen sein und gehörte am ehesten in die Gegend südlich vom edomitischen Gebiet, wo ein „ringförmiger Felsen" mit einem Tal in der Mitte einen festen Wohnsitz biete, den man schon 2. Kön. 14, 7 als „den Felsen" (Petra) nenne und dem es an Wasser nicht fehle. In Petra sah er nun an dem westlichen Durchbruch des Petrabaches ein Heiligtum, auf dessen Westseite das felsige Gelände auf der anderen Bachseite sich halbkreisförmig senkt. Dies sei als uralt zu betrachten und der für den Sinai vorauszusetzende Mittelpunkt des Monddienstes. Mir warf er ursprünglich vor, daß ich in „Petra und seine Felsheiligtümer" dieses von Hoskins entdeckte Heiligtum nicht beachtet habe, im Sonderdruck ist das „nicht" in ein „weniger" verwandelt und gesagt, daß ich es zu gewöhnlich und äußerlich gefunden hätte. In Wirklichkeit habe ich es S. 232—237 ebenso sorgsam wie alle anderen Heiligtümer nach meiner Vermessung beschrieben und abgebildet, nur S. 67 gesagt, daß es vielleicht sepulkral sei, während das gleich daneben auf einer Bergspitze liegende Heiligtum, das Nielsen nicht gesehen zu haben scheint, nach S. 64 als die älteste Kultstätte Petras gelten könne. Aber selbst wenn man diesen Platz für Nielsens Heiligtum einsetzen wollte, bliebe die Tatsache bestehen, daß nicht erst die modernen Theologen, wie N. sagt, die Gleichsetzung des Sinai mit Petra nicht begriffen haben, sondern schon die biblischen Schriftsteller, die bei Sela offenbar nicht an den Sinai denken. Paulus soll Gal. 4, 25 an eine Lage des Sinai im peträischen Arabien gedacht haben, und Hagar könne dort an arab. ḥağar „Stein", also Petra, Sela, erinnern. Es fehlt jede Auseinandersetzung mit der biblischen Erzählung, welche den Sinai in jedem Fall zwischen dem Schilfmeer und Kades sucht und die Israeliten erst nachher an die Grenze Edoms kommen läßt, wo Josephus den Berg Hor bei Petra findet, während Targum und Sa'adia schon bei Kades an reḳem bzw. raḳîm = Petra denken.

Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart. II. Bd.: Akademia—Apostasie. (XXIV, 1232 Sp.), III. Bd.: Apostel—Beerajim. (XXIII, 1232 Sp.). Berlin: Eschkol A.-G. 1928. 4°. Bespr. von F. Perles, Königsberg i./Pr.

Der II. Band reiht sich nach Ausstattung und Inhalt würdig seinem Vorgänger an[1], ja er übertrifft ihn noch in einer Beziehung, indem er mehr umfassende Gesamtdarstellungen einzelner Wissenskomplexe bietet, so Akzente (mit zahlreichen Notenbeilagen), Alexandrien, Alphabet (mit zahlreichen Schrifttafeln), Amoräer (mit erschöpfendem Namensverzeichnis), Antisemitismus, Anthropomorphismus, Apokalyptik, Apologetik, Apostasie. Besonders der Artikel „Amoräer", der nach einer instruktiven historischen Darstellung auf 132 enggedruckten Kolumenn ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher A., meist mit Angabe des Zeitalters (der Generation), des Landes u. mindestens einer talmudischen Belegstelle enthält, füllt eine bisher schmerzlich empfundene Lücke glücklich aus. In dem Artikel „Antisemitismus" hatte die Redaktion Gelegenheit zu zeigen, wie ernst es ihr mit dem Grundsatz ist, rein sachlich zu referieren und jede wertende Stellungnahme nach Möglichkeit zu vermeiden.

Nachstehend einige Berichtigungen zu Einzelpunkten: 48 Z. 7 v. u. Das dunkle טיידי hat nichts mit θεῷδία zu tun, wenngleich ich keine befriedigende Erklärung geben kann. — 126 Z. 28 v. u. Rasch l. Rosch. — 324 Z. 22 lies Kaidanower. — Ebd. Z. 25 lies Jachja. — 430 Z. 17 כתב ליבונאי als Bezeichnung der samaritanischen Schrift ist wohl mit Halévy als Umstellung aus *ניבולאי zu erklären, von Νεάπολις (heute نابلس), dem späteren Namen von Sichem, der Stadt der Samaritaner. — 535—541 s. v. „Am ha-arez" fehlt Hinweis auf Chwolson[2], der den Ausdruck als herabsetzende Bezeichnung der Anhänger der sadduzäischen Halacha zu erklären sucht. Eine Stütze fände diese Annahme in der Tatsache, daß Ps Sal 8[23] die Gegner der Pharisäer als ἔθνη τῆς γῆς d. i. עמי הארץ bezeichnet werden[3]. — 565 Z. 20 v. u. lies „centuriae". — 686 Z. 2 v. u. lies Moore. — 719 Z. 26 v. u. Crasto l. Castro. — (Nach 720.) Auf der Unterschrift des Bildes lies Hakkafa. — 846 Z. 23 „Asinaios" ist wohl nicht חסינאי, sondern אסיני, das als Name belegt ist (Tanchuma Näsö שמעון בן אסיני, wofür Jalḳûṭ Jeremia 312 אסינה hat). — 857 Z. 5 „Anna be-choach" ist als Stichwort an falscher Stelle eingeordnet, da אֲנָא onna zu lesen ist. — 1154 s. v. „Apokalyptik" fehlt in der Literatur: Ginzberg, Some Observations on the Attitude of the Synagogue toward the Apocalyptic Eschatological Writings (in „A Symposion on Eschatology", New Haven 1923, 115ff.). Herford, The Pharisees, London 1924, VII: Pharisaism and the Apocryphal Literature. — 1161 Z. 29 v. u. Die zeitliche Begrenzung

1) Vgl. OLZ XXXI, 855ff.

2) Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums von ca. 400 v. Chr. bis 1000 n. Chr. (Leipzig 1910), vgl. OLZ XIV, 357ff.

3) S. meine Bemerkung OLZ V, 335ff.

der Apokryphen „zwischen 200 a. und 200 p. Chr." ist unzutreffend, da das älteste Werk „Der Brief des Jeremia", wahrscheinlich noch der Zeit des babylonischen Exils angehört, während IV Ezra, das jüngste Apokryphon des AT.s, um 100 p. Chr. entstanden ist. — 1167 Z. 12 lies Talmud. — 1071 Z. 8 v. u. lies Frankenberg. — 1172 Z. 15 v. u. 1913 l. 1915.

Der III. Band ist besonders reich an größeren zusammenfassenden Monographien und enthält auch mehr Illustrationen als die beiden ersten Bände. Von Monographien seien genannt: Arabien (J. Horovitz), Arabische Literatur (M. Plessner), Aragonien (Fr. Baer), Aramäische Sprache (Torczyner), Arbeiterbewegung (J. Lestschinski), Architektur (K. Galling und R. Wischnitzer-Bernstein), Archive und Archivwesen (15 nach Ländern getrennte Abschnitte mit verschiedenen Bearbeitern), Aristoteles (J. Heller), Assyrien (Jul. Lewy), Astrologie (B. Suler), Astronomie (L. Blau und B. Suler), Ausgrabungen und Funde (Paul Kraus), Babylonien (Jul. Lewy, Jehoschua Guttmann, S. Assaf, Irene Chanoch), Bayern (A. Eckstein).

Nachstehend eine Reihe von Berichtigungen: 130 Z. 15 l. אָמַר. — 136 Z. 25. Es trifft nicht zu, daß eine Anzahl von Apokryphen ursprünglich aramäisch abgefaßt waren. Vielmehr sind alle Apokryphen (und Pseudepigraphen), soweit sie nicht schon im Original griechisch waren, aus einem hebräischen Urtext übersetzt worden[1]. — 194 Z. 16 l. 1906. — Ebd. Z. 18 l. scrittori. — 470 Z. 24 l. 1672. — 540 Z. 24 l. Samarias. — 600 Z. 4 כוכבא דשביט ist nicht Bezeichnung des Kometen, sondern ein fliegender Stern von syr. שבף in der Luft, schwimmen, fliegen, siehe J. Löw in Festschrift zum 70. Geburtstage von D. Hoffmann (Berlin 1914) 138. — 754 Z. 11 l. adelantados. — 839 Z. 14 v. u. l. Metatron. — 851 Z. 18 l. בָּבֶל. — 926 Z. 21 v. u. l. 1884. — 927 Z. 5 v. u. l. קאנטאבריגיא. — 939 Z. 20 v. u. Baeck l. Back, welcher Artikel also an anderer Stelle einzuordnen ist. Samuel Back ist also nicht identisch mit Samuel Baeck, dem Vater von Leo Baeck. — 1014 Z. 11 v. u. „vor der Einweihung" l. „nach d. E.". — 1156 Z. 7 v. u. „Braun" l. „Brann". — 1063 Z. 19 „JE II, 51" l. „JE II, 528".

Leipoldt, Prof. D. Dr. Johannes: **Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte.** Mit 3 Abbildungen. Leipzig: E. Pfeiffer 1927. (VI, 36 S.) 4°. = ΑΓΓΕΛΟΣ. Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Beihefte, hrsg. von G. Polster, Heft 2. RM 3.60; geb. 5 —. Bespr. von Johannes Behm, Göttingen.

Die Frage, die L. in diesem erweiterten und mit Belegen versehenen Vortrag beantworten will, ist die nach dem Verhältnis der Gottesvorstellung Jesu zu den Gottesvorstellungen seiner Umwelt. Im Griechentum wird die Nähe der Gottheit betont, in den orientalischen Religionen, vor allem im palästinensischen Judentum, die überirdische Ferne und Majestät. Jesus betont beides, „sowohl die überirdische Größe Gottes, als seine gnädige Innerweltlichkeit" (S. 21). Er folgt darin dem Alten Testament, entwickelt aber das von dorther Übernommene bis zu einem Reichtum weiter, der als sein allerpersönlichster Besitz von absoluter Eigenart gelten muß. Wenn das Christentum über die anderen Religionen der antiken Welt gesiegt hat, so erklärt L. das zum Schluß, im Gegensatz zu Holl und G. Kittel, aus dem „in seiner Doppelseitigkeit vollkommenen Gottesbegriff: Gott ist ihm über alles groß und zugleich gnädig allenthalben gegenwärtig" (S. 35), den das Christentum von seinem Ursprunge her besitzt, während die anderen Religionen erst auf dem Wege nachträglicher Umwandlung und Anpassung ein Verständnis für beide Seiten des göttlichen Wesens gewonnen haben. — Die Arbeit bietet im einzelnen zum Verständnis des Jesusbildes der Evangelien und zur religionsgeschichtlichen Auswertung der archäologischen Quellen manche wertvolle Anregung. Aber die Behandlung der eigentlichen Themafrage befriedigt nicht. Methodisch nicht, weil der religionsgeschichtliche Vergleich nur nach einer Seite, der des rabbinischen Judentums, wirklich durchgeführt wird; und sachlich nicht, weil das formale Schema Gottesnähe — Gottesferne sich ungeeignet erweist, den mannigfaltigen Inhalt der zu vergleichenden Gottesanschauungen zum Ausdruck zu bringen. Auch die Schlußgedanken über den Sieg des Christentums bedürfen dringend der Vertiefung, um gegen naheliegende Einwände gesichert zu sein.

Bauernfeind, Priv.-Doz. Lic. Otto: **Die Worte der Dämonen im Markusevangelium.** Stuttgart: W. Kohlhammer 1927. (VIII, 104 S.) gr. 8°. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hrsg. v. Rud. Kittel, 3. Folge, Heft 8. RM 4.50. Bespr. von Johannes Behm, Göttingen.

B. verficht scharfsinnig und anregend die These, daß die Worte von Dämonen an Jesus, die das 2. Evangelium bietet, nicht als Bekenntnisse und Bitten, sondern als Beschwörungsworte, als Versuch abwehrenden Geisterzwanges gemeint sind: die Dämonen wollen durch Gebrauch des Messiasnamens die Messiasmacht Jesu bannen. Den Beweis erbringt 1. eine Untersuchung der einzelnen Dämonenworte an der Hand ihrer Analogien in der Zauberliteratur, 2. eine Betrachtung der Perikopen, in deren Zusammenhang die Dämonenworte gehören, 3. eine Würdigung des Zweckes der Dämonenworte im Markusevangelium überhaupt. Exegetisch erscheint B.s Deutung grundsätzlich unanfechtbar und hellt vielgequälte Abschnitte der evangelischen Überlieferung in überzeugen-

1) Vgl. z. B. bezüglich des Buches Henoch OLZ XV, 481ff., 515ff.

der Weise auf. Es ist nicht anzunehmen, daß rabbinisches Vergleichsmaterial, das man neben den Zauberpapyri gerne stärker ausgewertet sähe, das Ergebnis in Frage stellen kann. Auch der Zug im ältesten Jesusbilde: „Jesus der Sieger im Kampf mit der Geisterwelt" empfängt durch die B.sche Erklärung der Dämonenperikopen eine neue, in sich wahrscheinliche Nuance. Die Tragweite der neuen Erkenntnis für die Lösung des Problems des Messiasgeheimnisses darf freilich nicht überschätzt werden. So gewiß das Schweigegebot Jesu an die Dämonen sich ungezwungen als Kampfmittel gegen ihre Magie erklärt und nichts mit grundsätzlicher Geheimhaltung der Messianität zu tun hat, so gewiß bleibt doch eine Art von Geheimnistheorie als mitgestaltender Faktor für andere Stücke des Markusevangeliums möglich und wahrscheinlich (vgl. B. selbst S. 89 Anm.!). In der selbständigen Erfassung und methodisch ausgezeichneten Lösung eines Spezialproblems liegt das Verdienst der — durch Druckfehler reichlich belasteten — Abhandlung.

Hyatt, Harry Middleton: **The Church of Abyssinia.** London: Luzac & Co. 1928. (302 S.) gr. 8°. = The Oriental Research Series, Nr. 4. 8 sh. 6 d. Bespr. von E. Littmann, Tübingen.

Dies Buch ist sehr gut gemeint und gelegentlich mit einer rührenden Naivität geschrieben. Es ist das Werk eines fleißigen *dilettante*. Der Verf. liebt die Aufgabe, die er sich gestellt hat; aber (1) er hat von den Sprachen des Landes, dessen Kirche er so liebevoll beschreibt, keine Ahnung, (2) historische Kritik kommt bei ihm nur in äußerst bescheidenem Maße zur Geltung, und (3) der Sinn für sprachlich mögliche Dinge scheint ihm abzugehen. Dafür zunächst einige Beispiele.

1. Es ist natürlich, daß in einem Buche über die abessinische Kirche viele abessinische Wörter angeführt werden müssen. Da ist doch bei einem Werke einer *Research Series* zu erwarten, daß diese Wörter in sprachlich korrekter Form gegeben werden, wenn man auch in einem Buche, das sich an weitere Kreise wendet, im Gebrauch von Akzenten und Punkten sehr sparsam sein wird; ferner erwartet man, wo es sich wie hier um verschiedene Sprachen handelt, daß die Herkunft der einzelnen Wörter stets angegeben werde, und schließlich, daß die Übersetzungen korrekt seien. Aber der Verf. gebraucht Wörter aus dem Geʿez, dem Amharischen, dem Tigriña und dem Tigrē ohne Unterschied und läßt alle diakritischen Zeichen fort; wo er gute Quellen hat, kann man die Urformen bald erkennen, doch wenn er Angaben benutzt, die auf ungenauer Sprachkenntnis beruhen, so ist es oft schwer, festzustellen, welche abessinischen Wörter gemeint sind. Der Unterschied zwischen Iyasus (Jesus) und Iyāsu (Josua) ist ihm nicht bekannt; denn er schreibt S. 285 Tasfa Iyasu für Tasfā Iyasus und S. 287 (u. ö.) Likj Yeasus für Lidj Iyāsu. Daß im A.T. Iyasus auch für Josua gebraucht wird, kommt hier nicht in Betracht, da im praktischen Leben Iyāsu und Iyasus stets so unterschieden werden. Ferner schreibt er — man möchte sagen, mit konstanter Bosheit — den Namen der Hauptstadt Abessiniens Addis Abebba; das doppelte *b* rührt wohl daher, daß der Verf., wie die meisten Deutschen, das Wort auf der 2. Silbe betont. In Wirklichkeit aber heißt „Neue Blume" auf amhar. *addīs ábäbă̆* (bzw. *ábäbă̆*). — S. 176 ist die Rede von „Kadam Suaur or Left Saturday ... because its observance was left off". Damit vergleiche man, was Bassano in seinem Vocabolario Tigray-Italiano sagt s. v. *qadām sᵊʿūr*: sabato santo; letteralmente sabato della sconfitta, cioè, di Satano che fu sconfitto per la Resurrezione di Cristo." Daß der Ostersabbat gemeint ist, geht aus den Worten H.s nicht hervor. Im übrigen stimmen auch die sachlichen Angaben S. 176 mit denen auf S. 224 über den Sabbat nicht ganz überein. Hätte der Verf. Äthiopisch oder Arabisch verstanden, so wäre ihm das arge Mißgeschick S. 47 erspart geblieben. Dort steht unter dem Bilde eines kirchlichen Würdenträgers „His Beatitude Matewos, the Abuna". Aus der äthiop. Beischrift des Bildes ergibt sich aber, daß der Dargestellte „Bābā Abbā Qērlōs (d. i. Cyrill) von Alexandrien, Nubien und Abessinien" ist. Ein Bild des wirklichen Abūna Mātēōs von Abyssinien — der übrigens, was dem Verf. unbekannt zu sein scheint, schon vor einigen Jahren gestorben ist — habe ich im Neuen Orient III, Nr. 8 (Berlin 1917) veröffentlicht. Von all den anderen ungenauen Umschriften und Übersetzungen sei nur noch *„Lefafa Zadik*, i. e. *The Supplication of the Righteous*" (S. 233) erwähnt; das Buch heißt bekanntlich *ləfāfa ṣədəq* „Binde der Gerechtigkeit", wie u. a. auch in meiner Äth. Lit.-Gesch. S. 210 angegeben ist.

2. Die tendenziöse Verleumdung, daß Lidj Iyāsu „influenced by German and Turkish advisers ... not only declared himself a Mussulman but also decreed Islam to be the national religion of the realm" wird ohne Kritik geglaubt und S. 50 wiedergegeben. S. 212 heißt es: „Formerly vast numbers of pilgrims, forming a long procession which was preceded by the cross and beating drums, set out annually for the Holy City, making frequent and long halts along the way for divine services. The rise of the Mamelukes put an end to this custom ..." Für diese sonderbare Angabe hätte man gern historische Belege; aber man wird sie vergeblich suchen. Daß einzelne Abessinier seit alter Zeit nach Jerusalem gepilgert sind und noch pilgern, ist natürlich allgemein bekannt.

3. S. 63 wird gesagt: „The name *alaka* should be compared to the Hebrew term *halakah*, which connotes the legal developments of Mishna and Gemara." Ich gebe diese etymologische Verbindung zwischen amhar. *alaqā* (tigriña *ḫalaqhā*) „Häuptling, Befehlshaber" und hebr. *hălākā* ohne Kommentar wieder.

Im übrigen ist das Buch, wie gesagt, mit großem Fleiße und mit eifriger Hingabe an die Sache geschrieben. Es enthält mancherlei nützliche Angaben, deren Zusammenstellung in dieser Art neu ist; aber fast gar nichts läßt sich nachprüfen, da der Verf. keine Literaturangaben macht, weil er, wie er in der Einleitung sagt, eine abessinische Bibliographie vorbereitet; abgesehen von ein paar Einzelhinweisen beruft er sich in diesem Buche nur auf Mercer und Chaine. Wie aber ein wirklicher Kenner über Mercers Ethiopic Liturgy urteilt, kann man aus S. Euringers Bemerkungen in

der Apokryphen „zwischen 200 a. und 200 p. Chr." ist unzutreffend, da das älteste Werk „Der Brief des Jeremia", wahrscheinlich noch der Zeit des babylonischen Exils angehört, während IV Ezra, das jüngste Apokryphon des AT.s, um 100 p. Chr. entstanden ist. — 1167 Z. 12 lies Talmud. — 1071 Z. 8 v. u. lies Frankenberg. — 1172 Z. 15 v. u. 1913 l. 1915.

Der III. Band ist besonders reich an größeren zusammenfassenden Monographien und enthält auch mehr Illustrationen als die beiden ersten Bände. Von Monographien seien genannt: Arabien (J. Horovitz), Arabische Literatur (M. Plessner), Aragonien (Fr. Baer), Aramäische Sprache (Torczyner), Arbeiterbewegung (J. Lestschinski), Architektur (K. Galling und R. Wischnitzer-Bernstein), Archive und Archivwesen (15 nach Ländern getrennte Abschnitte mit verschiedenen Bearbeitern), Aristoteles (J. Heller), Assyrien (Jul. Lewy), Astrologie (B. Suler), Astronomie (L. Blau und B. Suler), Ausgrabungen und Funde (Paul Kraus), Babylonien (Jul. Lewy, Jehoschua Guttmann, S. Assaf, Irene Chanoch), Bayern (A. Eckstein).

Nachstehend eine Reihe von Berichtigungen: 130 Z. 15 l. אָמַר. — 136 Z. 25. Es trifft nicht zu, daß eine Anzahl von Apokryphen ursprünglich aramäisch abgefaßt waren. Vielmehr sind alle Apokryphen (und Pseudepigraphen), soweit sie nicht schon im Original griechisch waren, aus einem hebräischen Urtext übersetzt worden[1]. — 194 Z. 16 l. 1906. — Ebd. Z. 18 l. scrittori. — 470 Z. 24 l. 1672. — 540 Z. 24 l. Samarias. — 600 Z. 4 כוכבא דשביט ist nicht Bezeichnung des Kometen, sondern ein fliegender Stern von syr. שבט in der Luft, schwimmen, fliegen, siehe J. Löw in Festschrift zum 70. Geburtstage von D. Hoffmann (Berlin 1914) 138. — 754 Z. 11 l. adelantados. — 839 Z. 14 v. u. l. Metatron. — 851 Z. 18 l. בָּבֶל. — 926 Z. 21 v. u. l. 1884. — 927 Z. 5 v. u. l. קאנטאבריגיא. — 939 Z. 20 v. u. Baeck l. Back, welcher Artikel also an anderer Stelle einzuordnen ist. Samuel Back ist also nicht identisch mit Samuel Baeck, dem Vater von Leo Baeck. — 1014 Z. 11 v. u. „vor der Einweihung" l. „nach d. E.". — 1156 Z. 7 v. u. „Braun" l. „Brann". — 1063 Z. 19 „JE II, 51" l. „JE II, 523".

Leipoldt, Prof. D. Dr. Johannes: **Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte.** Mit 3 Abbildungen. Leipzig: E. Pfeiffer 1927. (VI, 36 S.) 4°. = ΑΓΓΕΛΟΣ. Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, Beihefte, hrsg. von G. Polster, Heft 2. RM 3.60; geb. 5 —. Bespr. von Johannes Behm, Göttingen.

Die Frage, die L. in diesem erweiterten und mit Belegen versehenen Vortrag beantworten will, ist die nach dem Verhältnis der Gottesvorstellung Jesu zu den Gottesvorstellungen seiner Umwelt. Im Griechentum wird die Nähe der Gottheit betont, in den orientalischen Religionen, vor allem im palästinensischen Judentum, die überirdische Ferne und Majestät. Jesus betont beides, „sowohl die überirdische Größe Gottes, als seine gnädige Innerweltlichkeit" (S. 21). Er folgt darin dem Alten Testament, entwickelt aber das von dorther Übernommene bis zu einem Reichtum weiter, der als sein allerpersönlichster Besitz von absoluter Eigenart gelten muß. Wenn das Christentum über die anderen Religionen der antiken Welt gesiegt hat, so erklärt L. das zum Schluß, im Gegensatz zu Holl und G. Kittel, aus dem „in seiner Doppelseitigkeit vollkommenen Gottesbegriff: Gott ist ihm über alles groß und zugleich gnädig allenthalben gegenwärtig" (S. 35), den das Christentum von seinem Ursprunge her besitzt, während die anderen Religionen erst auf dem Wege nachträglicher Umwandlung und Anpassung ein Verständnis für beide Seiten des göttlichen Wesens gewonnen haben. — Die Arbeit bietet im einzelnen zum Verständnis des Jesusbildes der Evangelien und zur religionsgeschichtlichen Auswertung der archäologischen Quellen manche wertvolle Anregung. Aber die Behandlung der eigentlichen Themafrage befriedigt nicht. Methodisch nicht, weil der religionsgeschichtliche Vergleich nur nach einer Seite, der des rabbinischen Judentums, wirklich durchgeführt wird; und sachlich nicht, weil das formale Schema Gottesnähe — Gottesferne sich ungeeignet erweist, den mannigfaltigen Inhalt der zu vergleichenden Gottesanschauungen zum Ausdruck zu bringen. Auch die Schlußgedanken über den Sieg des Christentums bedürfen dringend der Vertiefung, um gegen naheliegende Einwände gesichert zu sein.

Bauernfeind, Priv.-Doz. Lic. Otto: **Die Worte der Dämonen im Markusevangelium.** Stuttgart: W. Kohlhammer 1927. (VIII, 104 S.) gr. 8°. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hrsg. v. Rud. Kittel, 3. Folge, Heft 8. RM 4.50. Bespr. von Johannes Behm, Göttingen.

B. verficht scharfsinnig und anregend die These, daß die Worte von Dämonen an Jesus, die das 2. Evangelium bietet, nicht als Bekenntnisse und Bitten, sondern als Beschwörungsworte, als Versuch abwehrenden Geisterzwanges gemeint sind: die Dämonen wollen durch Gebrauch des Messiasnamens die Messiasmacht Jesu bannen. Den Beweis erbringt 1. eine Untersuchung der einzelnen Dämonenworte an der Hand ihrer Analogien in der Zauberliteratur, 2. eine Betrachtung der Perikopen, in deren Zusammenhang die Dämonenworte gehören, 3. eine Würdigung des Zweckes der Dämonenworte im Markusevangelium überhaupt. Exegetisch erscheint B.s Deutung grundsätzlich unanfechtbar und hellt vielgequälte Abschnitte der evangelischen Überlieferung in überzeugen-

---

1) Vgl. z. B. bezüglich des Buches Henoch OLZ XV, 481ff., 515ff.

der Weise auf. Es ist nicht anzunehmen, daß rabbinisches Vergleichsmaterial, das man neben den Zauberpapyri gerne stärker ausgewertet sähe, das Ergebnis in Frage stellen kann. Auch der Zug im ältesten Jesusbilde: „Jesus der Sieger im Kampf mit der Geisterwelt" empfängt durch die B.sche Erklärung der Dämonenperikopen eine neue, in sich wahrscheinliche Nuance. Die Tragweite der neuen Erkenntnis für die Lösung des Problems des Messiasgeheimnisses darf freilich nicht überschätzt werden. So gewiß das Schweigegebot Jesu an die Dämonen sich ungezwungen als Kampfmittel gegen ihre Magie erklärt und nichts mit grundsätzlicher Geheimhaltung der Messianität zu tun hat, so gewiß bleibt doch eine Art von Geheimnistheorie als mitgestaltender Faktor für andere Stücke des Markusevangeliums möglich und wahrscheinlich (vgl. B. selbst S. 89 Anm.!). In der selbständigen Erfassung und methodisch ausgezeichneten Lösung eines Spezialproblems liegt das Verdienst der — durch Druckfehler reichlich belasteten — Abhandlung.

Hyatt, Harry Middleton: **The Church of Abyssinia.** London: Luzac & Co. 1928. (302 S.) gr. 8°. = The Oriental Research Series, Nr. 4. 8 sh. 6 d. Bespr. von E. Littmann, Tübingen.

Dies Buch ist sehr gut gemeint und gelegentlich mit einer rührenden Naivität geschrieben. Es ist das Werk eines fleißigen *dilettante*. Der Verf. liebt die Aufgabe, die er sich gestellt hat; aber (1) er hat von den Sprachen des Landes, dessen Kirche er so liebevoll beschreibt, keine Ahnung, (2) historische Kritik kommt bei ihm nur in äußerst bescheidenem Maße zur Geltung, und (3) der Sinn für sprachlich mögliche Dinge scheint ihm abzugehen. Dafür zunächst einige Beispiele.

1. Es ist natürlich, daß in einem Buche über die abessinische Kirche viele abessinische Wörter angeführt werden müssen. Da ist doch bei einem Werke einer *Research Series* zu erwarten, daß diese Wörter in sprachlich korrekter Form gegeben werden, wenn man auch in einem Buche, das sich an weitere Kreise wendet, im Gebrauch von Akzenten und Punkten sehr sparsam sein wird; ferner erwartet man, wo es sich wie hier um verschiedene Sprachen handelt, daß die Herkunft der einzelnen Wörter stets angegeben werde, und schließlich, daß die Übersetzungen korrekt seien. Aber der Verf. gebraucht Wörter aus dem Geʿez, dem Amharischen, dem Tigriña und dem Tigrē ohne Unterschied und läßt alle diakritischen Zeichen fort; wo er gute Quellen hat, kann man die Urformen bald erkennen, doch wenn er Angaben benutzt, die auf ungenauer Sprachkenntnis beruhen, so ist es oft schwer, festzustellen, welche abessinischen Wörter gemeint sind. Der Unterschied zwischen Iyasus (Jesus) und Iyāsu (Josua) ist ihm nicht bekannt; denn er schreibt S. 285 Tasfa Iyasu für Tasfā Iyasus und S. 287 (u. ö.) Likj Yeasus für Lidj Iyāsu. Daß im A.T. Iyasus auch für Josua gebraucht wird, kommt hier nicht in Betracht, da im praktischen Leben Iyāsu und Iyasus stets so unterschieden werden. Ferner schreibt er — man möchte sagen, mit konstanter Bosheit — den Namen der Hauptstadt Abessiniens Addis Abebba; das doppelte *b* rührt wohl daher, daß der Verf., wie die meisten Deutschen, das Wort auf der 2. Silbe betont. In Wirklichkeit aber heißt „Neue Blume" auf amhar. *addīs ábäbǎ* (bzw. *ábäbǎ*). — S. 176 ist die Rede von „Kadam Suaur or Left Saturday ... because its observance was left off". Damit vergleiche man, was Bassano in seinem Vocabolario Tigray-Italiano sagt s. v. *qadām sə'ūr*: sabato santo; letteralmente sabato della sconfitta, cioè, di Satano che fu sconfitto per la Resurrezione di Cristo." Daß der Ostersabbat gemeint ist, geht aus den Worten H.s nicht hervor. Im übrigen stimmen auch die sachlichen Angaben S. 176 mit denen auf S. 224 über den Sabbat nicht ganz überein. Hätte der Verf. Äthiopisch oder Arabisch verstanden, so wäre ihm das arge Mißgeschick S. 47 erspart geblieben. Dort steht unter dem Bilde eines kirchlichen Würdenträgers „His Beatitude Matewos, the Abuna". Aus der äthiop. Beischrift des Bildes ergibt sich aber, daß der Dargestellte „Bābā Abbā Qērlōs (d. i. Cyrill) von Alexandrien, Nubien und Abessinien" ist. Ein Bild des wirklichen Abūna Mātēōs von Abyssinien — der übrigens, was dem Verf. unbekannt zu sein scheint, schon vor einigen Jahren gestorben ist — habe ich im Neuen Orient III, Nr. 8 (Berlin 1917) veröffentlicht. Von all den anderen ungenauen Umschriften und Übersetzungen sei nur noch „*Lefafa Zadik*, i. e. *The Supplication of the Righteous*" (S. 233) erwähnt; das Buch heißt bekanntlich *ləfāfa ṣədəq* „Binde der Gerechtigkeit", wie u. a. auch in meiner Äth. Lit.-Gesch. S. 210 angegeben ist.

2. Die tendenziöse Verleumdung, daß Lidj Iyāsu „influenced by German and Turkish advisers ... not only declared himself a Mussulman but also decreed Islam to be the national religion of the realm" wird ohne Kritik geglaubt und S. 50 wiedergegeben. S. 212 heißt es: „Formerly vast numbers of pilgrims, forming a long procession which was preceded by the cross and beating drums, set out annually for the Holy City, making frequent and long halts along the way for divine services. The rise of the Mamelukes put an end to this custom ..." Für diese sonderbare Angabe hätte man gern historische Belege; aber man wird sie vergeblich suchen. Daß einzelne Abessinier seit alter Zeit nach Jerusalem gepilgert sind und noch pilgern, ist natürlich allgemein bekannt.

3. S. 63 wird gesagt: „The name *alaka* should be compared to the Hebrew term *halakah*, which connotes the legal developments of Mishna and Gemara." Ich gebe diese etymologische Verbindung zwischen amhar. *alaqā* (tigriña *ḥalaqhā*) „Häuptling, Befehlshaber" und hebr. *hălākā* ohne Kommentar wieder.

Im übrigen ist das Buch, wie gesagt, mit großem Fleiße und mit eifriger Hingabe an die Sache geschrieben. Es enthält mancherlei nützliche Angaben, deren Zusammenstellung in dieser Art neu ist; aber fast gar nichts läßt sich nachprüfen, da der Verf. keine Literaturangaben macht, weil er, wie er in der Einleitung sagt, eine abessinische Bibliographie vorbereitet; abgesehen von ein paar Einzelhinweisen beruft er sich in diesem Buche nur auf Mercer und Chaine. Wie aber ein wirklicher Kenner über Mercers Ethiopic Liturgy urteilt, kann man aus S. Euringers Bemerkungen in

der Zeitschr. f. Semitist. 4, S. 125ff. ersehen. Der Inhalt des Buches ist nach der Einleitung in 19 Kapitel gegliedert, die von folgenden Dingen handeln: Geschichte und Verfassung der Kirche, Mönchtum, Sprache, Bibel, Kanon, Liturgie, Theologie und theologische Streitigkeiten, Kirchengebäude und kirchliche Trachten, Kirchenkalender, Fasten, Feste, Taufe und Konfirmation, Kommunion, Heirat, kirchliches Leben, Tod und Begräbnis, Handschriften und Literatur, Hagiologie, Dämonologie. Den Schluß bilden drei Appendices: I. Chronologische Liste der Kaiser, II. Chronologische Listen der Abunas (nach Chaine, Zotenberg und Wright), III. Die Confessio Claudii, die berühmte Bekenntnisschrift des Königs Claudius gegenüber den Vorwürfen der römisch-katholischen Missionare; letztere ist nach Ludolfs lateinischer Übersetzung ins Englische übersetzt, aber Ungenauigkeiten laufen auch unter, wie z. B. gleich am Anfang, wo Ludolf *nagašt 'əsrā' ēlāwiyān* richtig durch „Regum Israeliticorum" wiedergibt, Hyatt jedoch „Kings of Israel" sagt, was *nagašta 'əsrā'ēl* lauten müßte und auch einen anderen Sinn hat. Die Abschnitte über Theologie und theologische Streitigkeiten sind dem Verf., der Rector of Christ Church in Yonkers, New York ist, vielleicht am besten gelungen; aber auch in den anderen Abschnitten erkennt man, daß er eine große Anzahl von Büchern über Abessinien durchgearbeitet und ausgezogen hat.

Wie der Verf. für seinen Text nur einige Male die Quellen angibt, so sagt er auch nicht, woher seine Illustrationen stammen, sondern er spricht nur am Ende des Vorworts einigen Verleger-Firmen seinen Dank aus für die Erlaubnis, Illustrationen zu reproduzieren. Es wäre auf alle Fälle wissenschaftlicher gewesen, für die einzelnen Abbildungen die Quellen anzugeben, wie z. B. Conti Rossini es in seiner monumentalen Storia d'Etiopia getan hat. Den aufmerksamen Leser wird es doch interessieren, zu wissen, warum das Bild auf S. 235 mit v. L. und das auf S. 257 mit D. K. signiert ist; daß v. Lüpke und Daniel Krencker die Zeichner sind, würde man bei Quellenangabe sofort feststellen können. Von den 30 Abbildungen bei H. sind die folgenden aus dem Deutschen Aksum-Werk entnommen; ich zitiere Band und Abbildung mit römischen und arabischen Zahlen: S. 61 = III, 211; S. 67 = III, 270; S. 111 = II, 211 (wo angegeben ist, daß die Zeichnung von Raffray stammt); S. 135b = III, 273; S. 143 = III, 279, 267; S. 171 = III, 285; S. 182 = III, 142; S. 189 = III, 226; S. 235 = II, 420; S. 241 = III, 268; S. 257 = II, 344; S. 261 = II, 339. Das Bild S. 221 stammt aus meinen Publ. of the Princeton Exped. to Abyss. II, Fig. 12 (zu S. 128); die Laubhütten, die es darstellt, wurden im Nov. 1905 in Gheleb zum Empfang des italienischen Statthalters der Colonia Eritrea gebaut. Es sei noch bemerkt, daß die Reproduktionen bei H. oft sehr undeutlich sind, während sonst die Ausstattung des Buches recht gut ist.

Ich könnte noch manche Bemerkung sachlicher, historischer und sprachlicher Art machen; aber das würde hier viel zu weit führen. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß dem Verf. zwei der wichtigsten Resultate moderner Forschung über Abessinien völlig unbekannt geblieben sind. S. 31 weiß er nichts von meinem Nachweis (Aksum, Bd. I), daß König ʿEzānā es war, der um 350 das Christentum einführte; S. 250 weiß er nichts von Conti Rossinis Entdeckung, daß die Schriften von Zar'a Jacob und Walda Heiwat eine Mystifikation durch den Pater Justus von Urbino sind.

Im Schluß-Absatze seines Buches (S. 284) spricht der Verf. den Wunsch aus, daß die für Abessinien unvermeidlichen Reformen „will come gradually and only as they can be assimilated by the people". Diesem Wunsche kann man nur durchaus zustimmen.

Kekelidse, K.: Die Bekehrung Georgiens zum Christentum. Leipzig: J. C. Hinrichs 1928. (51 S., 1 Kte.) gr. 8° = Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft 18. RM 2 —. Bespr. von O. G. von Wesendonk, Dresden.

Im 4. Jahrhundert, als das römische Reich sich dem Christentum geneigt zeigte, traten die Pufferstaaten Armenien und Iberien, wo schon früher Christen und christliche Gemeinden vorhanden waren, auch amtlich zur christlichen Lehre über. Durch die Erfolge des Galerius war der sāsānidische Großkönig Narses 297 gezwungen worden, fünf kleinarmenische Gaue an die Römer abzutreten und deren Oberhoheit über Iberien anzuerkennen. Auch wurde Rom das Recht der Ernennung der iberischen Könige zugestanden, das bis dahin Persien ausgeübt hatte[1]. Um den Bruch mit Persien endgültig zu machen, trat der Arsakide Trdat von Armenien wenige Jahre nach diesem Friedensschluß um 300 zum Christentum über[2]. Dieser Schritt erfolgte aus poli-

1) Petrus Patricius in Excerpt. [leg. 30], ed. Niebuhr, 135, gibt den auf Iberien bezüglichen Artikel des Friedensvertrages wieder. Vgl. sonst Eutrop 9, 14, 15, Theophanes I, 11, Malalas 308. Costa, Diz. epigr. II, 1810, 1819 glaubt, daß die Friedensverhandlungen sich auch bis ins Frühjahr 298 erstreckt hätten.

2) Die zuerst bei Agathangelos 16 auftauchende Behauptung, Trdat habe die 302 einsetzende christenfeindliche Haltung Diocletians unterstützt, gehört der Legende an. Die Verfolgungen, die 304 ihren Höhepunkt erreichten, dauerten im Osten des

tischer Berechnung, ebenso wie sich Constantins Interesse für das Christentum nicht aus religiösen Beweggründen, sondern aus der Erkenntnis der Weltbedeutung des christlichen Glaubens erklärt und aus der Notwendigkeit, dieses Machtmittel durch den Staat zu beherrschen. Nach Armenien schloß sich Iberien dem Christentum an. Wann dies Ereignis genau stattgefunden hat, ist und bleibt eine offene Frage, der K. Kekelidse in seinem beachtenswerten, 1925 in der geschichtlich-ethnographischen Gesellschaft zu Tiflis georgisch gehaltenen Vortrag auf den Grund zu kommen sucht, ohne jedoch zu einer endgültigen und befriedigenden Lösung zu gelangen.

Die armenische Überlieferung behauptet, daß die Christianisierung Ostgeorgiens durch Gregor den Erleuchter bewirkt wurde, während die georgischen Quellen die heilige Nino als die Bekehrerin ihrer Heimat bezeichnen. Die Kompilation des Pseudo-Moses von Chorene sucht beide Angaben zu vereinigen, indem sie Nino von Gregor ausgesandt sein läßt. Andererseits ist seit dem 10. Jahrhundert die Anschauung verbreitet, daß der Apostel Andreas[1], Simon von Kanaea oder auch Bartholomaeus[2] in Westgeorgien das Christentum gepredigt hätten. Schließlich kommt es nach der Abtrennung der armenischen Kirche von der Orthodoxie zwischen den Armeniern, Georgiern und Albanern, die als Volk freilich verschwunden sind und deren Gebiet später Armenier innehaben, zu einem Wettstreit darum, wer zuerst das Christentum bei sich gehabt habe.

Indem er annimmt, daß in den armenischen Quellen Iberien oder Virk', nicht das eigentliche Ostgeorgien, sondern nur die Grenzlandschaft Gogarene bedeute, sucht Kekelidse die Richtigkeit der Überlieferung zu verteidigen, die in Gregor dem Erleuchter auch einen Missionar der Georgier erblickt. Freilich wird man selbst wenn man Gregors Rolle in Georgien anzuerkennen geneigt ist, trotzdem Kekelidse nicht bei der Behauptung folgen können, der Name K'art'li sei erst 349 bei dem Übergang Gogarenes an Ostgeorgien auf die Landschaft Heret'i übertragen worden. Auch die etymologische Übereinstimmung von Heret'i mit dem Namen Iberien erscheint äußerst zweifelhaft. Das armenische Virk' geht wohl überhaupt nicht auf den Namen „Iberien", sondern auf das iranische Vəhrkāna-,. Wolfsland, zurück, eine Bezeichnung, die von der Provinz Hyrkanien her vertraut ist. Von dem neupersischen Ǧurǧān haben die Georgier ja überhaupt ihren im Westen üblichen Namen bekommen. Ebensowenig leuchtet es ein, daß die K'art'veler erst zu Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts in ihre südkaukasischen Sitze eingezogen seien. Die von S. Kakabadse angeführte Stelle aus Strabon[1] bezieht sich nicht auf ein Eindringen aus westlichen kleinasiatischen Gebieten nach dem heutigen Georgien, sondern auf angebliche Wanderungen der spanischen Iberer[2], ebenso wie dort von den Beziehungen der Ägypter zu Äthiopen und Kolchern, der Veneter zu Paphlagonien und der Adria die Rede ist. Hier handelt es sich nach dem ganzen Zusammenhang nicht um geschichtliche Tatsachen, sondern um mehr oder weniger wissenschaftlich fundierte Spekulationen Strabons oder vielmehr seines Gewährsmannes. Die Frage der ursprünglichen Sitze der K'art'veler, die z. B. nach C. F. Lehmann-Haupt mit den Karduchen identisch wären[3], kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Erwähnt sei nur, daß die Gründung eines iberischen Staatswesens in der Zeit nach Alexander noch nicht bedeuten muß, daß das fragliche Volk selbst damals erst nach dem Kaukasus kam, zumal P'arnavaz-Pharnabazes offenbar ein Iranier war[4], wie später die seleukidischen Feldherren persischer Herkunft Artaxias und Zariadres die Schöpfer der armenischen Selbständigkeit nach der Schlacht bei Magnesia. Die kaukasischen Gebiete haben zu Alexanders Reich in einem sehr losen Zusammenhang gestanden; ebenso war das Interesse für Armenien bei den Diadochen verhältnismäßig schwach. Seleukos I. konnte gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Bestrebungen des Ardoates[5] in Armenien durchkreuzen. Daß sich ungefähr gleichzeitig in Iberien ein iranischer Machthaber selbständig zu machen vermochte, ist nicht unwahrscheinlich. Man braucht daher nicht die Schaffung des iberischen Staates in dieselbe Zeit wie den Abfall des Artaxias und Zariadres zu versetzen, zumal es gerade der neue Potentat in Armenien Ar-

römischen Reichs bis 313. Das östliche Kappadokien und Syrien wurden teilweise besonders in Mitleidenschaft gezogen. Nach 302 wäre Trdat daher kaum mehr übergetreten.

1) J. Dšavaḫišvili, Moambe 1900, VI, 35ff. (Georg).

2) N. Marr, Tserkow. Wjedomosti 1907, 3, 111f.

1) c. 61.

2) S. hierzu J. Karst, Grundsteine zu einer mittelländisch-asianischen Urgeschichte, eine freilich mit Vorsicht zu benutzende Arbeit.

3) Armenien einst und jetzt I, 103ff.

4) S. Archaeol. Anz. 1925, 62, den Hinweis auf den nach Alexander in Armenien als Satrapen eingesetzten Phrataphernes, anfangs Satrap von Parthien und Hyrkanien, dessen Sohn den bei iberischen Königen und Adeligen vorkommenden Namen Pharasmanes führt. Bis 190 v. Chr. war ein Nachkomme des Phrataphernes, Orontes, Satrap von Armenien.

5) Diodor 31, 19, 5.

taxias war, der den Iberern die Landschaften Paryadris, Chorzene und Gogarene abnahm[1], was für das Vorhandensein eines bis ans Schwarze Meer reichenden k'art'velischen Reiches zu seiner Zeit eher spricht[2], als für dessen erst gleichzeitige Begründung.

Christen und christliche Gemeinden hat es in Armenien und Georgien schon lange vor dem amtlichen Übertritt gegeben. In Westgeorgien saß im 2. Jahrhundert ein Bischof zu Phasis. Aus Armenien weiß man im 3. Jahrhundert von einer organisierten Kirche unter einem Bischof Meruzanes, wahrscheinlich in der Sophene[3], ebenso erwähnt Tertullian Christen in Armenien. Für die Bekehrung Armeniens ist Edessa der Ausgangspunkt, die Hauptstadt jenes 242 erloschenen Reichs Osroëne, dessen Herrscher Abgar IX. (179—216) Christ wurde. In Abchasien und der Lazica, die nach byzantinischer Auffassung Mingrelien nebst Imeret'ien mit einschloß, haben Justin und Justinian[4] das Christentum zum endgültigen Siege geführt, nachdem bereits zur Zeit Leos des Großen (457—474) ein lazischer König Gobasion Neigungen zum Christentum gezeigt hatte[5]. Für Ostgeorgien, wo bereits der sagenhafte König Rev (angeblich 186—213) sich christlichen Einwirkungen nicht verschlossen haben soll, ist der Übertritt zum Christentum mit einem Könige Mirian verbunden, dessen Name jedoch nicht die Bezeichung einer Person, sondern die des vornehmen parthischen Adelshauses der Mihrān darstellt. Der eigentliche Name des Königs ist also unbekannt, wodurch die Feststellung seiner Persönlichkeit und der Zeit seiner Regierung wesentlich erschwert wird. Die spätere Überlieferung hat aus ihm einen Sprößling des Sāsānidenhauses machen wollen. Ps. Moses von Chorene nennt Mirian einen der Oberbefehlshaber des Trdat von Armenien[1]. Der römische Feldherr Antiochus soll ihn bei der Einsetzung Chosraus II. in Armenien in seiner Würde bestätigt haben. Das wäre nach Ps. Moses 344 gewesen, aber diese Chronologie ist falsch.

Ob sich der iberische König tatsächlich in einem Verhältnis wenn auch nur bedingter Abhängigkeit zu Trdat von Armenien und seinem Nachfolger befunden hat, erscheint durchaus zweifelhaft, namentlich wenn man bedenkt, daß die Entstehung des dem Moses von Chorene zugeschriebenen Werks in die Zeit fällt, wo zwischen Georgien und Armenien auf kirchlichem wie auf politischem Gebiet Wettstreit herrschte. Zur Zeit der Abfassung der dem Ps. Moses von Chorene zugeschriebenen Geographie Armeniens gehörte Gugark' zu Iberien. Die Bestätigung des iberischen Königs durch Antiochus würde dagegen an sich den Bestimmungen des Friedens zwischen Galerius und Narses entsprechen.

Wenn Trdat nämlich, wie man annehmen kann, etwa 314 gestorben ist, durch Vergiftung seitens ihm feindlich gesinnter Adeliger, wäre Chosrau II. 316—339 anzusetzen. Antiochus hätte dann in die längeren Wirren nach dem Tode des Trdat eingegrifffen, um die römische Autorität wiederherzustellen. Tiran II. wäre von 340—350 auf dem armenischen Thron gewesen. Gegen ihn stützte Šāpūr II. Tirans Sohn Aršak. Diesen wieder griffen, offenbar im Einverständnis mit den Römern, die Iberer an[2]. Im Frieden von 351 wurde Aršak (351 bis 367) als Vasall Šāpūrs und König von Armenien anerkannt; Iberien behielt aber die den Armeniern abgenommene Gogarene.

Daß ein Mitglied des Hauses Mihrān, das in besonderen Beziehungen zu Rhages stand[3], bei

1) Strabon c 528. Das pontische Reich erstreckte sich bis zu Mithradates Eupator nur bis zum Gebiet der Tibarener, doch war Kleinarmenien abhängig von Pontos. Polybios VIII, 25, XXII, 6, 11. Zu diesem Vasallenstaat gehörten zum größten Teil die Gebiete der Tibarener und Chalyben. An der Küste war Pharnakia der pontische Stützpunkt, den Pharnakes zwischen 190 und 170 erst geschaffen hat.

2) Die Karte bei Kekelidse beschränkt Paryadris auf das Tšorok'tal, das Gebiet von Ispir oder Tao. Das wäre die Syspiritis der klassischen Schriftsteller, Strabon c 503, 530.

3) Eusebios hist. eccl. VI, 46, 2. Die Verbindung des Meruzanes mit der Sophene bei N. Adonz, Armenien zur Zeit Justinians (russ.) 347.

4) Tsathes von Lazien läßt sich 523 von Justin taufen, Theophanes I, 168f.; bei den Tzanen führt Justins Feldherr Sitta 518 das Christentum ein (Procop. De bello Pers. I, 15). Die lazischen Könige sollen seit längerer Zeit ihre Frauen aus vornehmen Konstantinopeler Familien geholt haben. (Procop. De bell. Goth. 4, 9).

5) So nach der vita des Daniel Stylites, K. Kekelidse, Hist.-hagiogr. Abrisse: Christl. Osten B. II², 187ff. (russ.). Der Lazenkönig heißt Gubazes bei Priscus fr. 25f. FHG 4, 102f.; Hydat. chron. 177.

1) II, 85, III, 6. Mit Pāpak dem bītāxš der Inschrift von Pā-ī-Kulī setzt Mirian irrtümlich gleich E. Herzfeld Paikuli 50f., s. Klio 21 (N. F 3) 126.

2) S. die Erwähnung des Abfalls der Georgier bei P'austos Bisantac'i III, 50. Die georgische Chronik läßt den König Bakar die Armenier in Dšavaḫet'i besiegen und seinen Schwager P'eroz in einem Gau der Gogarene einsetzen. Brosset, Hist. de la Géorgie I, 133. Andererseits heißt es bei Ps. Moses von Chorene III, 27, daß sich Aršak mit Hilfe der Iberer den Nachstellungen des Šāpūr entzogen habe und III, 29, daß er mit einem iberischen Heer abgefallene Große bekämpft habe. Die Chronologie der Periode nach Trdat III bietet viele Schwierigkeiten.

3) J. Marquart, Ērānšahr 124. A. Christensen, L'empire des Sassanides, 24. Vgl. den Fluß Mihrān in der Persis, Noeldeke, Ṭabarī 140A, der wohl nach dem Geschlecht benannt worden ist.

dem Glaubenswechsel von dem Beispiel des verwandten Arsakidenkönigs von Armenien beeinflußt wurde, ist im Ganzen sehr wahrscheinlich, zumal sein iberischer Staat zur römischen Einflußsphäre gehörte und Mirian georgischen Quellen zufolge der Schwiegersohn des Trdat gewesen sein soll. Auch der Arsakide Gregor kann daher leicht an den parthischen König von Iberien herangetreten sein, ohne daß man deshalb die Erzählung von der Kappadokerin Nino ohne weiteres zu verwerfen braucht. Denn auch diese vermag eine Rolle bei der Einführung des christlichen Glaubens in Iberien gespielt zu haben. Die iberische Königin kann wieder als Tochter des Trdat ebenfalls bei der Bekehrung beteiligt gewesen sein.

Steht der eigentliche Name des Königs Mihrān nicht fest, so ist es an sich unbedenklich, ihn mit dem Bakurios gleichzusetzen, den die syrische Lebensbeschreibung Petrus des Iberers nennt[1]. Daß Petrus von Majūma mütterlicherseits von einem georgischen König abstammt, ist an sich durchaus möglich. Mit einem bei Rufinus und Gelasios von Kyzikos[2] nach Gelasios von Kaisareia als Gewährsmann für die Bekehrungsgeschichte der Iberer erwähnten Bakurios[3] braucht der iberische König selbst nicht verwechselt zu werden, ebenso kann außerdem zu Beginn des 5. Jahrhunderts noch ein anderer Bakurios König in Iberien gewesen sein, auch wenn man mit Kekelidse und Gorgadse[4] in dem Gewährsmann des Rufinus und Gelasios von Kaisareia den Nachfolger des Mirian sieht, der nach kurzer Regierung nach Byzanz zurückkehrte. Dort soll er als Geisel erzogen worden sein. Pākur ist ein bei den Arsakiden häufiger Name. Der Meribanes, an den Julian nach Ammianus Marcellinus vor dem Feldzug gegen die Perser Geschenke senden ließ, ist kaum mit Mihrān-Mirian identisch, gibt doch Ammianus Marcellinus den Namen des aus dem gleichen Geschlecht stammenden persischen Feldherrn, gegen den Julian 363 fiel, und der wahrscheinlich das Haupt der Mihrān war, mit Merenes wieder. Der armenische König Aršak III leistete dem Kaiser nur zurückhaltend Beistand; von einer Beteiligung der Iberer an dem Kriege ist nirgends die Rede, während wir bei den früheren Kämpfen den König von Albanien, das damals noch nicht armenisiert worden war, auf der Seite Šāpūrs II. finden. Wenn ein Sāsānide Hormisdas, der zum Christentum übergetreten war, im Gefolge Julians erscheint[1], so darf man sich nicht wundern, Mitglieder des Hauses Mihrān als römerfreundliche Herrscher Iberiens und zugleich als persische Feldherren zu sehen. Solche Vorgänge sind in jener Zeit üblich.

Ob Meribanes aber überhaupt ein Angehöriger des Geschlechts Mihrān und ein König des gesamten Ostgeorgien war, bleibt zweifelhaft. Möglicherweise handelt es sich nur um einen kleineren Dynasten. Die Reihenfolge der Könige von K'art'li im 4. Jahrhundert ist völlig ungewiß. Sollte der Mihrān, der das Christentum einführte, Bakur (Bak'ar) geheißen haben, so hätte er einen gleichnamigen Sohn oder Enkel gehabt, der zwischen 362 und 368 kurz in Iberien regiert hat. Vorher wäre ein Meribanes in Gesamtk'art'li oder in einem Teilgebiet Herrscher gewesen. Letzteres ist das Wahrscheinlichere; denn im Frieden mit Jovian mußten die Römer Armenien und Iberien preisgeben[2]. In Iberien saß nun ein vom römischen Kaiser eingesetzter Sauromaces, den Šāpūr II. vertrieb und durch einen niedrigen Vasallen Aspacuras ersetzte[3], der also dem Hause Mihrān nicht mehr angehört haben wird. Später wurden Sauromaces und Aspacuras beide als Könige anerkannt, als Theodosius sich 384/5 mit Šāpūr III. über Armenien und die Nachbarländer verglich. Von 383 bis 388 (386?) finden wir in Armenien Chosrau III., der 419 nach seinem Bruder Wram-Sapuh (398/9—418) noch einmal kurz zur Herrschaft gelangte. Zwischen 388 und 398/9 wurde Armenien von einem persischen Reichsverweser verwaltet. Unter Bahram IV wurde schließlich vereinbart, daß zwei Scheinkönige über Armenien herrschen sollten, das in eine größere persische und in eine kleinere römische Hälfte zerfiel[4]. Wie in Iberien regierten nunmehr zwei Könige in Armenien.

1) R. Raabe, Petrus der Iberer 15ff., vgl. 3f. Als ersten christlichen Herrscher Georgiens betrachtet Bakur J. Džavaḫišvili, Gesch. des georgischen Volkes I.

2) Migne P. G. 85, 1179 ff.

3) Diesen, der römischer Statthalter war, nennt Sokrates I, 20 „βασιλίσκος Ἰβήρων", also einen Dynasten. Als solcher mag Bakurios, der kurze Zeit tatsächlich in Iberien regierte, den Römern auch erschienen sein. Libanius scheint diesen Bakurios in Antiochien kennen gelernt zu haben (epist. 936, 964, 980).

4) Moambe 1905, III, 36 (georg.) v. I. v. Klaproth, Reise in den Kaukasus II, 161.

1) Hormisdas war aus den persischen Gefängnissen an den Hof Constantins geflohen, v. Zosimos II, 100ff.

2) Die georgischen Chroniken lassen auf Bakur (Bak'ar) einen Mirdat folgen, aber auch dieser Name wurde zu Meribanes nur wenig passen.

3) Ammianus Marcellinus XXVII, 12, 21.

4) Daneben ist Südarmenien seit 297 bereits römische Provinz. Diese armenischen Striche erhielt durch Constantin wohl 335 als König von Armenien Constantins Neffe, Hannibalian, der wahrscheinlich 337 mit anderen Mitgliedern des konstantinischen Hauses von Soldaten in Constantinopel ermordet wurde.

Diesen Zustand, der in Armenien bis zur Beseitigung des Arsakidenhauses unter Bahram V. und der Verwandlung in eine Satrapie 428 anhielt[1], schildert für Georgien die vita des Petrus von Majūma, die Arbeit eines syrischen Schriftstellers des 6. Jahrh., indem sie neben Bakurios und Arčil auch einen Bosmarios in Iberien die Krone tragen läßt. Nun erwähnt Koriuns Lebensbeschreibung des hl. Mašt'oc' (Mesrop)[2] zu Anfang des 5. Jahrh. einen Bakur als König von Iberien, den Ps. Moses von Chorene nach 408 ansetzt[3]. Später soll, als Mašt'oc' nach Tašir, einem Gau der Gogarene, ging, ein Arčil König in Armenien gewesen sein[4]. Den König Arčil nennt nach Bakurios auch die Lebensbeschreibung Peters des Iberers[5].

Vollständige Klarheit ist nach allem nicht zu gewinnen. Immerhin kann man daran festhalten, daß zu Anfang des 4. Jahrh. ein Mitglied des Hauses Mihrān, dessen Namen wir nicht näher kennen und der in der georgischen Überlieferung als Mirian weiterlebt, in Iberien König war. Nun scheint dieser Mihrān, wie man auch immer sein Verhältnis zu Trdat von Armenien auffassen will, die auswärtige Politik des armenischen Königs mitgemacht zu haben. Eine derartige Haltung war nicht immer unbedenklich: als Constantin durch den Feldzug gegen Maxentius in Anspruch genommen war, wandte Maximinus Daia sich 312 gegen die Armenier als Christen[6], die anscheinend seine Oberhoheit hatten abschütteln wollen[7].

Erst der Sieg des Constantin im Westen und des mit ihm zusammengehenden Licinius über Maximinus schuf Ruhe. 314 soll Trdat gestorben sein. Zwei Jahre darauf wurde durch Antiochus Chosrau II. auf den Thron gebracht. Während der vorhergehenden unruhigen Epoche mag der iberische König es für vorsichtiger gehalten haben, abzuwarten, wie die Dinge sich wenden würden. Mit der Entscheidung zu Gunsten des Constantin und des Licinius, dessen Herrschaft Constantin 323 beseitigte, war die Befolgung des armenischen Beispiels für Iberien jedenfalls unbedenklich geworden.

Bis 337 ruhen die Kämpfe mit den Persern[1]. Daß ein ostgeorgischer Herrscher, der um 349 den Armeniern Gogarene abnahm, durch die Christen dieser Grenzlandschaft bewogen, den neuen Glauben annahm, klingt wenig wahrscheinlich. Die Einverleibung der Gogarene könnte nur insofern von Bedeutung gewesen sein, als mit dem Frieden von 351 wieder eine neunjährige Pause in den römisch-persischen Kämpfen einsetzte und Iberien sich damals der römischen Unterstützung sicher fühlte.

Der Behauptung mancher Quellen, daß die Bekehrung Georgiens zu der Zeit erfolgte, wo der Sitz des Kaisertums sich in Konstantinopel befand, also nach 330, wird man keine große Bedeutung beimessen, zumal der Bau der neuen Residenz bereits 324 einsetzt. War die Verbreitung des Christentums in Armenien ursprünglich von Edessa aus vor sich gegangen, mit dem Südarmenien verbunden blieb, so ist Westgeorgien von Anatolien her beeinflußt worden. Die Hauptrolle spielt hierbei Kappadokien. Dort ist Gregor der Erleuchter zum Bischof geweiht worden. Kaisareia war der kirchliche Mittelpunkt, bis Diokletian 296 einen eigenen Metropolitensitz in Melitene für Kleinarmenien gründete[2]. Die heilige Nino soll ebenfalls eine Kappadokerin gewesen sein, und man wird sich daran erinnern können, welche bedeutende Rolle Kappadokien im 4. Jahrh. durch Eusebios, Gregor von Nyssa, Basileios und Gregor von Nazianz in theologischer Hinsicht spielte. Nicht Konstantinopel, das als Bischofssitz erst 381 den Ehrenplatz nach Rom erhielt und nach 451 Kaisareia zurückdrängt, sondern Antiocheia mit seinem Patriarchat war der Platz, von dem die Kirchen Kappadokiens, Armeniens und Ostgeorgiens abhingen. Die Gesandtschaften nach Konstantinopel, bei denen die Iberer sich die Abordnung eines Klerus ausbitten, könnten sehr gut erst stattgefunden haben, als das Königshaus nebst dem Hochadel bereits übergetreten war und sich nun das Bedürfnis nach Geistlichen geltend machte[3].

Gregor der Erleuchter kann, wie wir gesehen haben, sehr wohl in Verbindung mit dem iberischen König Mihrān gestanden haben. Er

1) Der römische Teil von Armenien wurde bereits nach Chosraus III. Tode und der Abdankung seiner beiden Söhne eingezogen.

2) 25 ed. Venedig 1894.

3) III, 54.

4) III, 60.

5) Raabe a. a. O. 15, 18.

6) Euseb. hist. eccl. IX, 8, 2, 4.

7) See'k, Gesch. des Untergangs der antiken Welt I³, 148, 153 bringt hiermit den Sieg eines Verrinus über Armenier bei Symmachus epist. I, 2, 7 in Verbindung vgl. Stein, Gesch. des spätröm. Reiches I, 136.

1) Nach Stein a. a. O. 200 wäre Hannibalian 336 nach Armenien vorgedrungen. Zur Einschätzung des P'austos s. Marquart Unters. 1, 44 ff., Handes Amsovya 1916; Baynes, Engl. Hist. Review 25, 1910. Lehmann-Haupt, Armenien II 1, bes. 405 ff.

2) Es handelt sich um die Zeit der Vorbereitung des Krieges gegen den Großkönig Narses, als Diokletian in Antiocheia residierte.

3) Vgl. die von Zampi wiedergegebene Äußerung des Karmeliters Thomas de Jesu bei Chardin, Voyage en Perse ed. Amsterdam 1735 I 71 wonach der iberische König nach seiner Bekehrung Gesandte nach Constantinopel geschickt haben soll; v. Sozomenos 2,7.

soll der arabischen Tradition zufolge den ersten Metropoliten nach K'art'li entsandt haben[1], worunter ganz Ostgeorgien, nicht nur Gugark' (Gogarene) zu begreifen ist. Dieser Umstand schließt es nicht aus, daß nachher der Herrscher von K'art'li sich an den Kaiser in Konstantinopel gewandt hat. Auch die Geistlichen, die von dort abgeordnet wurden, werden zu Antiocheia gehört haben, selbst wenn der Bischof von Konstantinopel einen solchen für Iberien weihte[2]. Der von Gregor geschickte Bischof konnte inzwischen gestorben sein. In zu begrüßender Weise hat Kekelidse die Beweise dafür zusammengestellt, daß einst auch die Georgier die missionierende Tätigkeit Gregors anerkannt haben, auch wenn sich daneben noch die hl. Nino hervorgetan hat, von deren Herkunft aus Gogarene Kekelidses Darlegungen allerdings nicht überzeugen. Treffend schreibt im 7. Jahrh. der Katholikos von K'art'li Kyrion, daß Gregor den orthodoxen Glauben gebracht hat, der die wahre Religion der Georgier und der Armenier sei.

Die Armenier hatten sich nämlich inzwischen von der griechischen Kirche abgesondert, indem sie die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon 451 verwarfen, nicht nur aus dogmatischen Rücksichten auf das Monophysitentum, sondern ebenso wegen der politischen Verhältnisse. Nahm die armenische Kirche auf diese Weise, allerdings bei völliger Erstarrung ihrer Lehren, den Charakter einer Nationalkirche an, so lag den Georgiern, deren Herrscher seit dem 6. Jahrh. ihre Beziehungen zu Byzanz wieder unterstreichen, daran, im Zusammenhang mit der christlichen Kirche zu bleiben; sie wollten jedoch kein Anhängsel der Armenier bilden. Es kam zur Trennung von der armenischen Kirche[3], und nun wollten die Georgier mit Gregor nichts mehr gemein haben. Allmählich tritt Nino in den Vordergrund, und die Erzählungen von der Tätigkeit des Andreas usw. tauchen auf.

Entgegen Kekelidses Datierung der Einführung des Christentums zwischen 355 und 365, ein Zeitansatz, der nur für die Periode bis zum Beginn des Krieges des Julian gegen die Perser überhaupt möglich wäre, wird man also daran glauben dürfen, daß der Übertritt zur Zeit Constantins, wahrscheinlich sogar im ersten Viertel des 4. Jahrh., geschah. Die geschichtlichen Zusammenhänge sprechen eher für diesen Zeitabschnitt. Ebenso wird man das Zeugnis des um 475 den Gelasios von Kaisareia ausschreibenden Gelasios von Kyzikos nicht ohne weiteres beiseite schieben sollen. Der Legende, daß eine Sonnenfinsternis den Anlaß zur Bekehrung bot, dürfte dagegen kein Wert beizumessen sein. Ferner darf man sich durch die Angabe des Rufin nicht beirren lassen, daß die Bekehrung Georgiens zur gleichen Zeit erfolgt sei wie die Äthiopiens[1]. Hinsichtlich dieser ist noch nicht alles aufgeklärt. Der Syrer Frumentios hat das Christentum in Abessinien Fuß fassen lassen und wurde von Athanasios von Alexandrien zum Bischof geweiht. Die Christianisierung ist dann von Ägypten aus weiter betrieben worden, bis Ēzānā von Aksum die christliche Religion zum Staatsglauben erhob. Man wird gut tun, für die Datierung der Bekehrung Ostgeorgiens Abessinien ganz aus dem Spiel zu lassen.

Nun hat Kekelidse noch auf die Tatsache hingewiesen, daß Eusebios von Kaisareia nirgends die Bekehrung Iberiens erwähnt, weder in der Kirchengeschichte, die bis 312 reicht und 324/5 abgeschlossen ist, noch in der Jubiläumsrede von 335 und schließlich auch nicht in der 338 geschriebenen vita Constantini. Aber von der Christianisierung Armeniens ist bei Eusebios auch nicht die Rede, obwohl dieses Land von weit größerer Bedeutung erschien als Iberien[2]. Auch aus dem Schweigen des Eusebios, der Briefe des Constantin an den Perserkönig zu Gunsten der Christen im Sāsānidenreich erwähnt und die Iberer an sich kennt, vermag man also keine Schlüsse auf den Zeitpunkt der Bekehrung Georgiens zu ziehen.

1) J. Dšavaḫišvili, Gesch. der kirchl. Spaltung zwischen Georgien und Armenien, Nachr. d. wissensch. Akademie pp. 1908, 517ff. (russ.).

2) N. Marr, Taufe der Armenier, Albanier und Abchasen 134ff.

3) So Rufin und Gelasios von Kyzikos.

1) Dieser Name ist der des Reichs von Napata-Meroë und wurde erst nachträglich auf Abessinien übertragen.

2) Gelegentlich spricht Eusebios zwar (hist. eccl. IX, 8, 2) von den Armeniern als alten Freunden und Bundesgenossen der Römer, die Christen seien und die Maximinus Daia durch sein Vorgehen zu Feinden gemacht habe. Die Bekehrung Armeniens behandelt Eusebios dagegen nicht.

Semitistik, Islamische Völker.

Brünnow, R.: **Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern.** In 4. Aufl., verb. Neudruck der 2. u. 3. Aufl., hrsg. von August Fischer. Berlin: Reuther & Reichard 1928. (VI, ١٨٣ u. 166 S.) 8°. Bespr. von Joseph Schacht, Freiburg i. Br.

Bereits 4 Jahre nach dem Erscheinen der dritten Auflage des schon längst klassisch gewordenen „Brünnow-Fischer" hat sich die Notwendigkeit einer vierten herausgestellt, ein erfreulicher Beweis für ein reges Studium des Arabischen in Deutschland. Wieder mußte (aber auch konnte) das Buch als mechanischer

Neudruck erscheinen, nur S. 163—166 enthalten eine neue Nachlese zu den Verbesserungen und Nachträgen, in der natürlich auch die neueste Literatur Berücksichtigung gefunden hat; namentlich die religiösen Namen und Begriffe scheinen mir hier mit besonderer Liebe behandelt.

In dem Vorwort, das neu geschrieben ist, teilt der Herr Herausgeber die Änderungen mit, die er im Falle eines neuen Typendruckes durchgeführt hätte; so sehr sich das Buch auch in der vorliegenden Gestalt bewährt hat und so technisch vorzüglich der Neudruck auch ausgefallen ist, wollen wir doch hoffen, daß die unentbehrliche Chrestomathie schon bei der nächsten Auflage, d. h. möglichst bald, in neuem Gewande und z. T. mit neuem Inhalt erscheint.

Hug, Georges, et Guirguis **Habachi: Pour apprendre l'Arabe.** Manuel du dialecte vulgaire d'Égypte. Grammaire — Vocabulaire — Dialogues. Paris: Paul Geuthner 1928. (IX, 135 S.) kl. 8°. 20 Fr. Bespr. von H. Fuchs, Berlin.

Die beiden Verfasser haben kein umfangreiches Handbuch des Vulgärarabischen geben wollen, wie sie von europäischen Orientalisten verfaßt bereits existieren, aber doch immerhin mehr als die kleinen, von einheimischen Ägyptern geschriebenen Broschüren, denen man wohl als einer Einführung in das in Ägypten gesprochene Arabisch begegnen kann. Das zeigt schon die ziemlich ausführlich gehaltene, ein Drittel des Heftes umfassende grammatische Einleitung. Ihre Absicht geht vielmehr dahin, den Franzosen — nur für diese ist das Büchlein nach dem Willen der Verfasser bestimmt —, die sich in Ägypten aufhalten oder dorthin gehen wollen, eine Handhabe zum raschen Erlernen und Gebrauchen des Vulgärarabischen, und zwar des Kairiner Dialektes, zu geben. Diesem Zweck dient vor allem der zweite Teil des Heftes, der ein nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestelltes französisch-arabisches Wörterverzeichnis und Konversationsübungen in Dialogform enthält, wie sie der Reisende bei der Ankunft in Kairo und der ersten Niederlassung dort gebrauchen kann. Dazu kommt noch eine Zusammenstellung von Sprichwörtern mit Übersetzung und als Anhang ein weiteres französisch-arabisches Vokabular, das ebenfalls in sachlichen Gruppen die wichtigsten Worte, die sich auf den Menschen, die Dinge, die Zeit, die Landwirtschaft und die Schule beziehen, zusammenstellt. Wissenschaftlichen Zwecken kann und will das Büchlein natürlich nicht dienen, für praktische Zwecke mag es ganz brauchbar sein, wenn man auch, von grundsätzlichen pädagogischen Bedenken gegen diese Art von Sprachführern abgesehen, eine größere Reichhaltigkeit der gebotenen Wörter und Sprechübungen wünschen möchte.

Gontaut Biron, Comte R. de: **Sur les routes de Syrie** après neuf ans de mandat. 2. édition. Paris: Librairie Plon 1928. (VI, 200 S.; 2 K.) kl. 8°. 12 Fr. Bespr. von Joseph Schacht, Freiburg i. Br.

Das Buch zerfällt in folgende Kapitel: I. Beyrouth et le Liban. II. Un petit peuple heureux qui n'a pas d'histoire: les Alaouites. III. Les problèmes syriens: Damas-Alep-Alexandrette. IV. L'occupation de la Haute-Djezireh et la question du Bec de Canard. V. Une tournée au Djebel druse. VI. L'armature du mandat-L'armée du Levant et le Service des renseignements. VII. La Syrie est-elle un pays-d'avenir?

Wie man schon aus dieser Folge von Überschriften ersehen kann — die noch viel markanteren Stichworte der Kapitel auszuschreiben verbietet mir der Raum —, soll dies Buch nicht eine objektive Schilderung der syrischen Verhältnisse für den französischen Durchschnittsleser geben, sondern die Durchführung einer bestimmten Politik in Syrien empfehlen: es ist in erster Linie keine Informations-, sondern eine Propagandaschrift. So kommt es, daß in ihm die „Werturteile" einen größeren Raum einnehmen als die Tatsachen. Das soll nicht sagen, daß Tatsachen objektiv unrichtig dargestellt sind, aber alle strittigen Fragen — und deren sind viele — sind nur von einem bestimmten Standpunkt aus gesehen, und der Leser erfährt nichts von den Argumenten der Gegenpartei. In den außenpolitischen Fragen ist der eingenommene Standpunkt verständlicherweise der der Wahrung des französischen Prestiges, innerpolitisch fordert der Verf. wirtschaftliche Hebung des Landes unter weitreichender Anwendung der direkten Verwaltung und möglichste Zurückdämmung der Politik; die schließlich von Syrien zu erreichende Unabhängigkeit steht für ihn in unwirklicher Ferne. Über dies Programm, das in dem Buche, wie anerkannt werden muß, mit Geschick im einzelnen entwickelt wird, steht mir hier kein Urteil zu; nur als Feststellung erwähne ich, daß so den Jezīdīs nicht billig sein soll, was den Drusen recht ist (S. 126, 142), und daß die Lutfallāh als „Schädlinge", Hadjo als loyaler Freund gelten (S. 19, 106).

Wer sich über die Gesichtspunkte einer starken und auf die tatsächliche Politik Frankreichs in Syrien nicht einflußlosen Strömung unterrichten will, wird das Buch mit Interesse lesen. Die Übersichtlichkeit der beiden Karten verdient Hervorhebung.

Bialoblocki, Samuel: **Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht** mit einer Einleitung über jüdische Einflüsse auf den Hadīth. Gießen: Alfred Töpelmann 1928. (54 S.) 8° = Arbeiten aus dem Orientalischen Seminar der Universität Gießen, 1. Heft. RM 3.50. Bespr. von Joseph Schacht, Freiburg i. Br.

„Als erster Teil einer größeren Arbeit, in der das gesamte islamische Recht . . . mit dem jüdischen verglichen werden soll, gilt die fol-

gende Untersuchung der islamischen Ehegesetzgebung, um damit an einem in sich geschlossenen Bestandteil des Familienrechtes zu zeigen, inwieweit islamische und jüdische Gesetze miteinander übereinstimmen bzw. die ersteren von den letzteren beeinflußt zu sein scheinen"; so der Verf. über das Thema seiner Arbeit; während aber „für die islamischen Gesetze, die mit den jüdischen übereinstimmen, . . . der jüdische Einfluß nicht mit Sicherheit zu behaupten ist, so tritt er bei gewissen Teilen des Ḥadīth deutlich hervor und läßt sich nicht verleugnen; dieser Arbeit wird daher eine Einleitung vorausgeschickt, in welcher der unverkennbare jüdische Einfluß auf den Ḥadīth nachgewiesen werden soll: trifft er für den Ḥadīth zu, so muß folgerichtig auch der darauf beruhende Teil der Sunna und des Fiqh unter jüdischem Einfluß stehen". Schon hier zeigt sich ein Mangel an logischem Denken und den für die Behandlung eines derartigen Themas unerläßlichen positiven Kenntnissen, der es verhindert hat, daß die Arbeit als etwas anderes denn eine nicht einmal vollständige Materialsammlung angesehen werden kann. Jüdische Einflüsse auf das Ḥadīth sind tatsächlich mit Händen zu greifen und auch schon des öfteren hervorgehoben worden, das kann aber für „Sunna und Fiqh" zunächst gar nichts beweisen, da sie eben nur zum geringsten Teile auf dem Ḥadīth „beruhen"; und sinnvoll wäre eine derartige Überlegung doch nur dann, wenn in der Einleitung nachgewiesen würde, daß die Ḥadīthe über die Ehe auf jüdische Anschauungen zurückgehen, statt dessen werden uns hier aus den verschiedensten Gebieten, nur nicht aus dem Eherecht, herausgegriffene Traditionen mit ihren jüdischen Parallelen vorgeführt.

Weder vom Ḥadīth noch vom Fiqh besitzt der Verf. klare Vorstellungen; so schreibt er S. 5 Anm. 1: „Ich benutze ausschließlich die Ḥadīthe von Buḫārī, denn er ist der genaueste und sorgfältigste unter den Ḥadīthsammlern, weshalb seine Ḥadīthe auch die zuverlässigsten sind"; und was das Fiqh anlangt, so hat er zwar den Aufsatz von Bergsträsser (Islam 14, 76ff.) gesehen, fühlt sich aber veranlaßt, ohne irgendwelche Begründung „in der späteren Periode, nach der Entstehung der Rechtsschulen" eine Beeinflussung durch das Römische Recht zu finden: „die Widersprüche unter zahlreichen, scheinbar sich gleichenden Gesetzen zwangen die Rechtsgelehrten, für diese ganz präzise Definitionen aufzustellen und sie in ganz bestimmte Klassen von Gesetzen unterzubringen; dies veranlaßte sie wahrscheinlich, zum Römischen Rechte ihre Zuflucht zu nehmen, in dem die Gesetze scharf präzisiert sind" (S. 2; ich muß gestehen, daß ich diesen Passus nicht verstanden habe); ein ähnliches, auf Mißverständnis beruhendes und doch arrogant hingesetztes Urteil über eine angeblich herrschende Anschauung die Entwicklung des Fiqh betreffend steht gleich auf S. 1 am Anfang des Vorworts. Von den neuen Problemstellungen der Geschichte des islamischen Rechts, über die ich in dieser Zeitschrift 1928, 936ff. berichtet habe, zeigt der Verf. sich gänzlich unberührt (Vorwort S. 1, 2). So hat er auch für den Vergleich des islamischen Eherechts mit jüdischen Bestimmungen nicht die richtige methodische Basis finden können, diese Aufgabe ist nur mit dem Blick auf die gesamte islamische Rechtsentwicklung zu lösen; den Begriff der „Fragestellung", der hier viel wichtiger ist als einzelne gleichartige Entscheidungen, scheint er überhaupt nicht zu kennen. Kurz: die ganze Vergleichung der Bestimmungen des Fiqh mit jüdischen Vorschriften schwebt in der Luft, mag auch eine Anzahl von Einzelheiten recht plausibel erscheinen; er hat eben versäumt, sie historisch zu unterbauen (von tatsächlichen Irrtümern in der Auffassung islamisch-rechtlicher Normen, z. B. S. 32 [Walī mudabbir], S. 41 Anm. 3, sehe ich hier ganz ab). Für alle diese Mängel können uns auch für eine bestimmte Art von Arbeiten typische allgemeine Redensarten und zweckloses Räsonnieren nicht entschädigen, die einen viel zu großen Bestandteil der Schrift ausmachen (z. B. S. 4, 7 zweiter Absatz, 17f. usw.).

Von einer Fortsetzung seiner vergleichenden Studien in diesem Stile kann ich dem Verf. nur abraten. So freudig jeder neue Mitarbeiter auf dem Gebiete der islamischen Rechtsgeschichte zu begrüßen ist, so dringend wir gerade gute Kenner des jüdischen Rechts, besonders bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung, brauchen, so gibt es doch gewisse Forderungen an Methode, Stoffbeherrschung und Kenntnis der Problemlage von der islamisch-rechtlichen Seite her, die man nicht ungestraft vernachlässigen darf. Wenn eine derartige zweifellos mit viel gutem Willen und großem Fleiß unternommene Arbeit schon auf einem Gebiete, das sich gerade für diese Fragen unzweifelhaft sehr ergiebig erweisen wird, zu nichts nütze ist und keine eigentliche Förderung unseres Wissens bedeutet, sondern höchstens mit Vorsicht als Material benutzt werden kann, so werden die mit einer an die schlimmsten Zeiten einer überwundenen Epoche gemahnenden Methode gewonnenen Resultate auf anderen Gebieten des Fiqh einen noch

hoffnungsloseren Abweg darstellen. Nichts könnte mich mehr freuen, als bei einer künftigen Arbeit des Verf. diese Mängel abgestellt zu sehen; dann dürfen wir von ihm bei seiner Kenntnis sowohl des jüdischen wie auch des islamischen Rechts und der Traditionen noch viele wertvolle Aufschlüsse erwarten.

Noch eine kleine mich selbst betreffende Berichtigung: ich habe nicht den ganzen Iḫtilāf von aṭ-Ṭabarī aufgefunden, sondern nur einen bisher unbekannten Teil; vgl. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1928 Nr. 8 S. 41.

Gaudefroy-Demonbymes, R.: L'oeuvre française en matière d'enseignement au Maroc. Paris: P. Geuthner 1928. (247 S.) gr. 8°. 50 Fr. Bespr. von E. Pröbster, Neustadt a. Orla.

Die Zweckmäßigkeit des Eingeborenenunterrichts ist in der französischen Kolonialliteratur umstritten. Gegen seine Erteilung bzw. für eine sehr sorgfältige Dosierung sind u. a. der anonyme Verfasser des Manuel de Politique musulmane (1925) und A. Servier in L'Islam et la Psychologie du Musulman. In Marokko gehört die Reform des Schulwesens zu dem in Art. 1 des Protektoratsvertrags vorgesehenen Regime von Reformen, bei deren Einführung der religiöse status quo unangetastet bleiben soll. Der Verfasser des vorliegenden Buchs nimmt zu diesen Fragen nicht grundsätzlich Stellung. Er will vor allem zeigen (S. 14), wie Frankreich es verstanden hat, den Charakter seiner marokkanischen Schützlinge zu erziehen, ihre Intelligenz zu wecken und die Tradition der französischen Kultur in Marokko einzupflanzen. Dies Ziel hat er nicht ganz erreicht. Er zeigt vielmehr, wie es die Sicherheitspsychose der französischen Kolonialpolitiker verstanden hat — unbeschadet der Einführung der Tradition der französischen Kultur für assimilierungsfähige Europäer — Dämme aufzuführen, um namentlich die mohammedanischen Eingeborenen des Landes in „ihren gottgewollten Abhängigkeiten" zu erhalten.

Das Buch gliedert sich naturgemäß in die drei größeren Abschnitte: Unterricht für Mohammedaner, Unterricht für Israeliten und Unterricht für Europäer. Im 1. Abschnitt wird zunächst der traditionelle „rückständige" mohammedanische Unterricht in den Qoranschulen (msid), in den Schulen der Moscheen und Zāwias und in der Feser Hochschule, der Qarwīǰīn-Moschee, behandelt (S. 17—51). Die Darstellung insbesondere der Verhältnisse in el-Qarwīǰīn scheint ein Auszug aus Paul Martys Ausführungen in den R. C. der Afr. Fr. 1924 S. 329—353 zu sein. Nur wird der Standpunkt des Sicherheitspolitikers deutlicher hervorgekehrt. Man vergleiche in der Hinsicht insbesondere, was Marty (a. a. O. S. 349) und der Verfasser (S. 43) zu einer eventuellen Modernisierung der Feser Hochschule zu sagen haben. Auf S. 25 wird allerdings anerkannt, daß der mißglückte Versuch einer Reform der Qoranschulen (1920/25), die von eingeborenen Kreisen mit Unterstützung der religiösen Notabilitäten des Landes angestrebt wurde, „auf sehr natürlichen Gefühlen beruhte". Aber gleich darauf wird bemerkt: „Leider finden die Franzosen, daß diese natürlichen Gefühle nationalistische Regungen zur Grundlage haben und wenn nicht einen systematischen Wunsch zu opponieren, so doch eine Tendenz verraten, die, wenn sie sich entwickelte, unsere zivilisatorische Tätigkeit bedrohen würde." Man vermißt bestimmte Angaben über die Zahl der Qoranschulen und ihrer Schüler. Nur von Fes wird gesagt, daß mehr als 2000 Kinder die Qoranschulen, etwa 550 die frankoarabischen Schulen besuchen. Daß der Unterricht in el-Qarwīǰīn nicht ganz so unzulänglich war, wie der Verfasser meint, beweist u. a. die von Marty a. a. O. S. 333 angezogene Stelle aus G. Delphins Fas, son Université (1889).

Eingehender wird der moderne Unterricht für Mohammedaner (S. 53—177) vor und seit dem Protektorat, insbesondere seit 1920 behandelt, der keine Assimilierung der Eingeborenen an die Europäer, sondern die Anpassung des neuen Menschen an die durch das Protektorat geschaffene neue Lage bezweckt (sog. Adaptations-Theorie). Wir lernen die 3 Kategorieen der franko-arabischen Elementarschulen kennen: die écoles des fils de notables, die écoles urbaines und die écoles rurales. In den beiden ersteren findet sich neben dem französischen auch arabischer und Qoran-Unterricht. In den écoles rurales der völlig arabisierten und islamisierten Landgemeinden darf neben dem französischen auch Unterricht im Qoran, aber nicht im Arabischen erteilt werden. In den écoles rurales des Berbergebiets wird nur Französisch gelehrt. Die écoles urbaines bereiten die Söhne der städtischen Proletarier für die écoles professionnelles vor, die eingeborene Gehilfen für die Erschließung des Landes erziehen sollen. Die besten Schüler der écoles des fils de notables erhalten in den beiden collèges musulmans, dem Collège Moulay Idris in Fes und dem Collège Moulay Youssef in Rabat, höheren Unterricht. Die Einschulung der mohammedanischen Mädchen befindet sich noch in den Anfangsstadien. Bei Beginn des Jahres 1927 wurden die 5 écoles des fils de notables von 570, die 43 écoles urbaines von 4284, die 17 écoles rurales von 768, die 15 écoles professionnelles von 520 Schülern besucht, während die unteren Klassen der beiden Collèges 118, ihr erster Mittelkurs 76, ihr zweiter Mittelkurs nur 10 Schüler zählten. Der Verfasser behandelt den ganzen Komplex der mit dieser Organisation im Zusammenhang stehenden Fragen. Er sieht die Ursache ihres geringen Erfolgs (bei einer Bevölkerung von über 4 Millionen) einmal in dem Mißtrauen der Eingeborenen gegen den amtlichen und französischen Unterricht, dann in der stiefmütterlichen Behandlung der arabischen Sprache und Kultur, für die zusammen der Lehrplan der écoles urbaines von 1920 wöchentlich nur 2—3½, der von 1926 5 Stunden vorsah bei 13—16 bzw. 19—22½ Stunden für das Französische, und schließlich darin, daß der erfolgreiche Schulbesuch kein Recht auf Anstellung gibt.

Erheblich mehr Anklang als die franko-arabischen fanden die israelitischen Schulen, deren Besucherzahl bei einer Bevölkerung von 100000 von 2328 (1910) auf über 10000 (1926) stieg. Dieser Aufschwung ist mit der Tätigkeit der AIU eng verknüpft und hat sich nicht ohne Widerstände seitens der Rabbiner durchgesetzt. Der Verfasser schildert die einzelnen Stadien dieser Entwicklung und die Haltung der Protektoratsregierung, die 1924 die vorübergehend übernommene Regie eines Teils der israelitischen Schulen an die AIU wieder abtrat.

Die französischen Schulen für Europäer werden nur in ihren wesentlichen Zügen gekennzeichnet. Die Elementarschulen sollen die Verschmelzung der verschiedenen europäischen Elemente begünstigen. Die Mittelschulen sind vor allem für die Franzosen bestimmt. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen des Verfassers über die Institute für wissenschaftliche Forschung und höheren Unterricht deren wichtigstes heute das Institut des hautes études, marocaines ist.

Das Buch gibt ein gutes Bild der französischen Schulpolitik in Protektoratsgebieten und zeigt den engen Zusammenhang, der zwischen Schul- und Eingeborenenpolitik besteht.

Wittschell, Dr. Leo: **Klima und Landschaft in Tripolitanien.** Ein Beitrag zur Landeskunde der Syrtenländer. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. 1928. (50 S., 18 Kartenskizzen, 18 Abb.) 4°. = Veröffentlichungen des Geographischen Instituts der Albertus-Universität zu Königsberg, Heft X. RM 5.—. Bespr. von Joh. Walther, Halle.

Jahrhundertelang war Tripolitanien ein verschlossenes Gebiet und seine Landschaftsformen waren nur wenig bekannt, obwohl in phönikischer, punischer und römischer Zeit der in einer langen, klippenreichen Küste eingesenkte Hafen von Tripolis als Handelsplatz stets eine bedeutsame Rolle gespielt und auch sein Hinterland unter den römischen Ingenieuren eine reiche Kultur gewonnen hatte.

Seit der italienischen Okkupation im Jahre 1911 beginnt ein neues Blatt dieses Landes, und was heute die Italiener dort schaffen, ist für jeden lehrreich, der die antike Kulturzeit verstehen will. Aber ebenso wichtig ist es, die geographischen Grundlagen dieser erneuten Aufschließung eines von Natur kulturfeindlichen Gebietes kennen zu lernen. Das vorliegende Buch bringt eine, auf eigener Beobachtung und umfassende Literaturstudien beruhende übersichtliche Darstellung des Landes und wird jedem, der sich mit der Geschichte Nordafrikas zu beschäftigen hat, viel Anregung bieten.

---

1. **Koechlin**, Raymond: **Les Céramiques Musulmanes de Suse au Musée du Louvre.** Paris: Ernest Leroux 1928. (III, 109 S., 23 Taf.) 4° = Mémoires de la Mission archéologique de Perse, Tome XIX. Mission en Susiane sous la Direction de R. de Mecquenem et V. Scheil.
2. —: do. Extrait de la Revue Syria, 1928. (S. 40 bis 58, m. 4 Taf.) Bespr. von Heinrich Glück, Wien.

Der SA mit demselben Titel aus der Zeitschrift Syria kann als ein zusammenfassender Vorbericht für den damals bereits in Druck befindlichen ausführlichen Katalog über den gleichen Gegenstand gelten, so daß sich eine getrennte Besprechung erübrigt. Die bisher in mehreren Kollektionen verteilten und mit altelamischen und achämenidischen Funden aus Susa vereinigten islamischen Keramiken des Louvre wurden nun gemeinsam aufgestellt und bilden so ein bedeutsames Gegenstück und eine Ergänzung zu den wichtigen, bei den deutschen Ausgrabungen in Samarra zutage geförderten keramischen Funden. Außer den neueren, in letzter Zeit gemachten Ausgrabungen wurden auch die Bestände aus den früheren Missionen von Dieulafoy und Morgan hinzugezogen, so daß die Grabungsergebnisse von 1884—1927 vereinigt sind. Bei der Schwierigkeit, das sasanidische Material von dem frühislamischen zu trennen, wurde auch ein Teil des ersteren (von den neueren Grabungen) hinzugezogen, so daß der zeitliche Umfang des Materials vom 3. bis zum 13. Jahrhundert reicht. Davon bringen freilich die letzten drei Jahrhunderte gegenüber der Blüte im Norden (Rhages) für Susa nur geringe Ausbeute, umso reicher und interessanter ist dafür die frühislamische Periode vertreten. Durch die Ausgrabung von Utensilien zur Herstellung von Keramiken ist zwar die Fabrikation derselben auf dem Boden von Susa selbst auch für die islamische Zeit erwiesen, wobei freilich zu bedenken ist, daß die Stadt damals nur zweitrangige Bedeutung hatte. Wenn dort dementsprechend zwar chinesische Importstücke, wie sie in Samarra vorhanden sind, fehlen, so sind doch die Beziehungen zu Nordpersien, Mesopotamien und Afrasiyab, wenn auch nur im Sinne provinzieller Nachahmung deutlich. Wo das eigentliche Hauptzentrum der keramischen Fabrikation gelegen war, ob in Rhages (Vignier) oder in Kairo (Butler), dafür gibt das Material in Susa Anhaltspunkte in ersterer Richtung.

Nach der diese Fragen aufwerfenden Einleitung ist der Stoff in folgende acht Abteilungen katalogartig gegliedert, wobei jedesmal in vorhergehenden Abhandlungen die Einstellung in das bisher bekannte Material versucht wird: 1. Unglasierte Keramik (glatt, geritzt oder mit plastischen Auflagen), bei der vor allem die großen Vasen in parthisch-sasanidische Zeit zurückleiten. Die menschliche Darstellung fehlt, Tiere sind selten (Löwe, Fisch), von Bedeutung ist eine mit plastischen Weinranken und einem kufischen Schriftfries verzierte Schale mit Untersatz aus frühester islamischer Zeit. 2. Bemalte unglasierte Keramik, deren Technik ins tiefe Altertum zurückreicht, und die durch die aufgemalte Liebeskorrespondenz interessant ist. 3. Einfarbig (blau) glasierte Keramik, die bereits zur Partherzeit aus Mesopotamien nach Susa gelangt zu sein scheint und besonders durch die großen Pithoi vertreten ist. 4. Unglasierte Keramik mit aufgemalten Schrift- bzw. Ornamentglasuren, wie sie auch aus Samarra bekannt ist und im 12. Jahrhundert in Rhages wieder auftaucht. 5. Keramiken mit Unterglasurmalerei, vorherrschend Kobaltblau (manchmal mit Grün) und Violett, unter denen sich auch Typen aus Nordpersien und Afrasiyab bei Samarkand befinden. 6. Keramik mit gelb-grüner Unterglasurmalerei und graviertem Dekor, wie die vorige Gruppe nach ostasiatischen, aus Samarra bekannten Vorbildern gearbeitet. 7. Keramik mit Reliefdekor unter Bleiglasur, manchmal mit Lüster; es werden flaschengrüne, ockergelbe und lüstrierte Ockerglasuren unterschieden. Im Dekor kommen orientalisch-helle-

nistische und chinesische Elemente zusammen. Gegenüber einer Herleitung aus Ägypten (Butler) wird für eine solche aus Rhages eingetreten. 8. Lüsterkeramik mit vorwiegendem Rankenschmuck, in Gelb, Grün, Braun und Rot. Auch hier wird der These Butlers von ägyptischem Ursprung und dem Aussterben der Lüsterkeramik in Vorderasien nach dem 9. Jahrhundert zugunsten Persiens entgegengetreten, wobei wieder Rhages im Besonderen in den Vordergrund gestellt wird. Die Tafeln sind mit guten Lichtdruckabbildungen versehen, so daß die Veröffentlichung technisch und inhaltlich als durchaus sorgfältig und gewissenhaft bezeichnet werden muß.

Pomiankowski, Joseph: **Der Zusammenbruch des Ottomanischen Reiches.** Erinnerungen an die Türkei aus der Zeit des Weltkrieges. Mit 85 Bildern u. 8 Beilagen, darunter 2 farb. Karten. Wien: Amalthea-Verlag 1928. (444 S.) 4°. RM. 22 —; geb. 26 —. Bespr. von Herbert W. Duda, Konstantinopel.

Der Titel dieses Buches aus der Feder des seit 1909 als österreich-ungarischer Militärattaché und später als Militärbevollmächtigter in der Türkei weilenden Feldmarschalleutnants Joseph Pomiankowski hätte etwas bescheidener gefaßt sein können, da nämlich P. nichts weiter als seine Erinnerungen, Betrachtungen und Beobachtungen aus seiner Dienstzeit in der Türkei, die sich natürlich nicht nur mit der Türkei, sondern auch mit deren Bundesgenossen, speziell und besonders liebevoll mit Österreichs Interessenanteil befassen, hier niederlegt. Dazu kommt noch, daß das Buch mit dem letzten Heimtransport der k. u. k. Truppen unter der Führung P.s am 6. Januar 1919 schließt.

Will man dem Buche gerecht werden, so muß man folgende Vorbemerkungen vorausschicken: In der ehemaligen Donaumonarchie mit ihrer Fülle verschiedenster Nationalitäten war es vor allem der aktive Offizier, der dank seiner Erziehung den Staatsgedanken über den Nationalgedanken stellte, der Österreicher schlechthin war und auch dem großen Deutschland gegenüber keine irgendwelche nationalen Sentiments aufkommen ließ. Bei P. kommt hinzu, daß er wie fast alle nicht deutschstämmigen aktiven Offiziere Österreichs immer noch ein Residuum seiner eigenen völkischen Zugehörigkeit bewahrt hat und sich offen als Pole (Vgl. S. 42 und weiter seine Gespräche mit dem deutschen Botschafter Wangenheim!) ausgibt, während einer seiner deutsch-österreichischen Kameraden es vielleicht für unnötig erachtet hätte, darauf hinzuweisen, daß er außer Österreicher in zweiter Linie noch etwas anderes sei. Aus diesen zwei Elementen in der Persönlichkeit Pomiankowski's — wobei zugegeben werden muß, daß sich P. als durchaus loyaler und korrekter österreich-ungarischer Offizier in seinem Buche darstellt, — erklärt sich m. E. die kalte Sachlichkeit gegenüber Deutschland, die sich manchmal fast zu einer gewissen Animosität steigert. In der Absicht, Österreichs Tätigkeit in der Türkei des Weltkrieges gebührend hervorzuheben, unterstreicht er wohl zu sehr den Grad der Beliebtheit, deren sich Österreich im Vergleich zu Deutschland in der Türkei erfreute. Aus P.s Buch geht klar hervor, daß die österreichische Tätigkeit in der Türkei während des Weltkrieges trotz aller gewiß trefflicher militärischer, wirtschaftlicher und kulturpolitischer Aktionen an Umfang weit hinter der Deutschlands zurücktrat. Die Donaumonarchie stellte militärische Einheiten (Artillerie, Kraftfahrtruppe sowie kleinere Hilfsformationen), versuchte einen für Österreich günstigen Wirtschafts- und Kultureinfluß anzubahnen, war aber nie dazu gehalten worden, große Operationen und umwälzende organisatorische Reformen in der Türkei durchzuführen, die Organisation zu straffen, um die Wohlfahrt großer Kontigente in der Türkei zu gewährleisten und an diesem Kriegsschauplatz wirklich etwas Großes und der ganzen Sache des Krieges außerordentlich Nützliches zu leisten. Daß bei dem großen deutschen Apparat und der intensiven Arbeit viel mehr Reibungsflächen mit den stammesfremden Türken entstehen mußten, ist klar und gar nicht verwunderlich, zumal zugestandenermaßen auch deutscherseits psychologische Fehler begangen worden sind. Mit einigen Autokolonnen und Batterien, einer sanften Wirtschaftstätigkeit, einer Wiener Operettentruppe und Modenschau (Vgl. S. 325) und einer Schar konzilianter, untergeordneter Offiziere konnte man sich die Sympathien der Türken natürlich leichter erhalten als Deutschland, das in der Türkei führend eingreifen mußte.

Da man kaum zum Buche P.s greifen wird, wenn man sich über Religion und Kultur der osmanischen Türken informieren will, ist es wohl ziemlich irrelevant, daß das Buch darin einige Unrichtigkeiten und schiefe Urteile bringt. Sehr gut aber informiert P. über das diplomatische Vorkriegsleben in Konstantinopel und versteht es, durch Aufführung einiger kleiner Genrebildchen die Mentalität aller in der Türkei tätigen und führenden Kreise zu skizzieren. — Nach einer Einführung und der Schilderung der Zustände in der Türkei vor Beginn des Weltkrieges widmet P. den Jahren 1914 bis 1918 je einen Hauptabschnitt, worin die militärischen und politischen Ereignisse des betreffenden Jahres, übersichtlich in Kapitel eingeteilt, geschildert werden. Dadurch, daß P. alle Fronten der Türkei bereist hat, sonst aber seines Amtes wegen sich in Konstantinopel aufhalten mußte, gewinnt das Buch an Objektivität.

Es wird im einzelnen viel, bisher zum Teil unbekanntes Material geboten. Man vermißt aber Belege für manche recht interessante Äußerung. Um nur einiges davon anzuführen: Österreich-Ungarn soll das Gebiet von Adalia für eine Kolonisation ausersehen haben (S. 12), Ṭalʿat, Enver und Ǧemāl Pascha sollen den Panturanismus für reell und durchführbar angesehen, sollen die Einverleibung der Gebiete der ganzen Türkvölker angestrebt haben (S. 30); Deutschland solle eine gewisse Schwächung der Türkei gewünscht haben, um ihr leichter seinen Willen aufzuzwingen (S. 99); Deutschland habe eine „Ägyptisierung" der Türkei geplant, habe in der Türkei dieselbe Rolle wie England in Ägypten spielen wollen (S. 183); Persien sollte unter das Protektorat der Türkei kommen (S. 194); — Ǧemāl Pascha träumte angeblich von der Rolle eines zweiten Mehmed Ali, von der Gründung einer neuen Dynastie über ein syrisch-ägyptisches Reich (S. 199); u. a. m. — Österreich habe nach P. die Absicht gehabt, das religiöse Protektorat Frankreichs im nahen Osten an sich zu reißen (S. 305). P. betont sehr auffallend den Inter-

essengegensatz Deutschlands und Österreichs in der Türkei und berichtet, daß er dem k. u. k. Kriegsministerium und dem österreichischen A.O.K. eine Denkschrift „Einige Prinzipien zur Abwehr des deutschen Imperialismus in der Türkei" hat zukommen lassen (S. 323)! — Neben uneingeschränktem Lobe für v. der Goltz, Liman v. Sanders und Aḥmed ʿIzzet Pascha versucht P. besonders die österreichische Mithilfe in der Türkei hervorzuheben, zählt alles auf, was an österreichisch-ungarischen Formationen im osmanischen Reiche weilte. (Man vermißt aber z. B. die nicht unwichtige österreichische Stelle in der Türkei: „Vertreter des k. u. k. A.O.K. bei der kaiserlich-osmanischen Seestelle Konstantinopel", der auch der Ref. zugeteilt gewesen war.). Interessant ist die Mitteilung, daß Mustafa Kemal schon vor dem Weltkriege als deutschfeindlich galt. —

Es wäre noch eine Fülle an Einzelheiten aufzuzählen, die zwar oft die sachliche historische Berichterstattung verlassen und feuilletonistisches Geplauder werden, aber gerade dadurch ein lebendiges Bild von den Zuständen in der Türkei und den diplomatischen Winkelzügen der Mächte geben. Das gut ausgestattete und mit interessantem Bilder- und Kartenmaterial versehene Buch wird daher eine willkommene Ergänzung zu den übrigen Memoirenwerken der in der Türkei tätig gewesenen Persönlichkeiten bilden, zumal es, wie oben angedeutet, eine recht interessante Beobachterstellung einnimmt, uns so manches von einer anderen Seite gesehen zeigt und unsere Nachdenklichkeit anregt.

Levy, Reuben: The three Dervishes and other Persian Tales and Legends, for the most Part translated from hitherto unpublished Bodleian Mss. London: Oxford University Press 1928. (XII, 211 S.) 16° = The World's Classics 254. 2 sh. Bespr. von R. Paret, Derendingen bei Tübingen.

Die vielgerühmte orientalische Erzählungskunst kommt in dem vorliegenden Bändchen in einer Auswahl hübscher persischer Geschichten zu Wort. Allerdings ist es kein ganz reiner Spiegel, der sie widerstrahlt. Schon die Auswahl ist nicht etwa durch ein persisches Original bedingt, sondern ein — wenn auch berechtigtes und durchaus geglücktes — Werk des Übersetzers. Wenn eine einheimische Erzählungssammlung zugrunde gelegt worden wäre, würden die Blüten kaum so dicht stehen. Außerdem sind aber bei der Übersetzung der einzelnen Erzählungen Auslassungen vorgenommen worden, u. zw. bei *„tedious repetitions and other portions that are suited more to the taste of the diwan-khana of an Oriental prince than to an Occidental drawing-room"* (S. VIIf.). Solche Kürzungen haben sicher manches für sich: ausführliche Beschreibungen von körperlichen Schönheiten, Bauten und Einrichtungsgegenständen sowie Wiederholungen von früher Berichtetem können auf den europäischen Leser in der Tat ermüdend wirken. Wenn diesem aber daran liegt, die fremde Eigenart kennen zu lernen — und diese Absicht darf man doch wohl bei den meisten Lesern der Serie „The World's Classics" voraussetzen —, so wird er dem Übersetzer auch für die Übermittelung derartiger formaler Elemente dankbar sein. Eine Erzählung besteht eben nicht nur aus einem Inhalt, sondern auch aus einer stilistischen Form. Und die letztere kann für das Wesen einer Dichtung ebenso aufschlußreich werden wie die stofflichen Elemente. — Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus wäre übrigens im vorliegenden Fall eine vollständige Übersetzung der einzelnen Erzählungen auch schon deshalb wünschenswert gewesen, weil es sich zum größten Teil um die Hebung handschriftlicher Schätze handelt.

Inhaltlich bringen die Erzählungen häufig neue Fassungen altbekannter Geschichten und Motive, aber selten wirklich neuen Stoff. Auch die orientalische Phantasie hat eben ihre Grenzen. Eine besondere Erwähnung verdient die Geschichte des zweiten Derwischs (S. 6—10) als ein neuer Beleg für den Vorwurf von Schillers Ballade „Der Gang nach dem Eisenhammer" (vgl. V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes VIII, S. 143ff.). Interessant sind auch die trance-ähnlichen, das Zeitgefühl dehnenden Erlebnisse eines Königs und seiner zwei Wesire, von denen die Geschichte „The Enchanted Island" berichtet (S. 158—163); ähnliches findet sich in 1001 Nacht, übers. Henning XXII, S. 106—113; 1001 Tag, übers. Ernst/Greve (Leipzig 1925) I, S. 697 bis 705; E. W. Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians, Ch. XV (bei der Beschreibung des Miʿrāǧ-Festes); Sīrat Saif ibn Dī Jazan (Kairo 1921), XVI, S. 69 bis XVII, S. 5.

Indien, Malaia.

Nyanatiloka: Pali-Anthologie und Wörterbuch. Eine Sammlung progressiv angeordneter Palitexte mit einem nach wissenschaftlichen Grundsätzen verfaßten und mit etymologischen Anmerkungen versehenen Wörterbuch. A.: Pali-Wörterbuch. München: Oskar Schloß 1928. (XII, 129 S.) 4°. B.: Pali-Anthologie. (71 S.) 8°. RM 18 —. Bespr. von Karl Seidenstücker, Leipzig.

Die vorliegende Arbeit wurde von N. bereits 1910 im Vorwort zu seiner „Kleinen Systematischen Paligrammatik" angekündigt. In der Anthologie hat Verf. die Texte „nach ihrer philologischen Schwierigkeit aufeinander folgen lassen", und diese Aufeinanderfolge soll „gleichzeitig mehr oder weniger der zunehmenden Schwierigkeit der darin behandelten Lehren entsprechen". Es werden der Reihe nach geboten: 11 Jātakas (ohne die Vorerzählungen), 5 kurze Texte aus dem Milindapañha, 2 Stücke aus dem Khuddakapāṭha, 36 Verse aus dem Dhammapada, Bruchstücke und 2 Sutten aus dem Suttanipāta, 5 Sutten aus dem Aṅguttaranikāya, je 1 aus dem Itivuttaka und Saṃyuttanikāya, 2 aus dem Majjhimanikāya (Sutta 141 und 10), und je 1 Text aus der Manorathapūraṇī (Kom. z. Aṅg.) und dem Visuddhimagga. Zugrunde gelegt sind die Ausgaben der PTS mit gelegentlichen Varianten aus einer birmanischen und ceylonesischen Ausgabe. Befremdlich bleibt, daß N. das Udāna ganz unberücksichtigt gelassen hat, da gerade viele Rahmenerzählungen dieses Werkes zur Einführung in den „hieratischen Stil" der kanonischen Prosa-Texte vorzüglich geeignet sind. Im übrigen läßt sich gegen die Anthologie hinsichtlich der Auswahl und Anordnung des ge-

botenen Stoffes kaum etwas einwenden. Nicht ganz so günstig steht es mit dem Pali-Wörterbuch („Wörterverzeichnis" oder „Glossar" wäre im Hinblick auf den bescheidenen Umfang doch wohl der passende Ausdruck gewesen). Bei dessen Anordnung ist N. laut Vorrede „nach rein wissenschaftlichen Grundsätzen verfahren". Dem entspricht es nun freilich nicht recht, daß die Wörter in der Reihenfolge des lateinischen Alphabetes gegeben werden. N. begründet diese Anordnung damit, daß er dem Anfänger das Auffinden der Wörter nicht unnötig habe erschweren wollen. Nun, ich sollte meinen, wer im Pali die Elemente der Grammatik sich so weit angeeignet hat, daß er an die Lektüre leichter Texte herantritt, wird doch wohl über die an sich sehr leicht erfaßbare Reihenfolge des indischen Alphabetes Bescheid wissen. Wendet sich der Verf. aber wirklich an Anfänger und Lernende, was man doch bei dem Charakter des Buches als selbstverständlich voraussetzt, dann bleibt es mir unverständlich, daß er Wörter wie *īdisa*, *tādisa*, *mādisa* einfach ausläßt, die der Benutzer unter *disa* suchen muß. Ob ferner die von N. hier durchgeführte Angliederung des verbum compositum an das simplex, die in einem groß angelegten Wörterbuche ihre Berechtigung haben mag, sich für ein elementares Pali-Hilfsbuch empfiehlt, möchte ich bezweifeln. Das vorliegende Glossar sucht seinen wissenschaftlichen Charakter weiterhin dadurch zu unterstreichen, daß es eine große Anzahl von Etymologien bietet, „um den Zusammenhang des Pali mit den übrigen indogermanischen Sprachen erkennen zu lassen". Wieder frage ich: Was soll das in einem die Anfangsgründe vermittelnden Pali-Glossar? Genügt denn das jeweilige Zurückgreifen auf die hochindische Entsprechung wirklich nicht? Das Bedenklichste dabei aber ist, daß von diesen Etymologien, die N. dem ahnungslosen Benutzer als gesicherte Forschungsergebnisse vorträgt, viele zum mindesten recht zweifelhaft, andere wieder lautgesetzlich ganz unhaltbar, also falsch sind.

Ich greife nur vereinzelte Fälle heraus: got *slêpan*, nhd. *schlafen* haben mit pa. *supati* (*svapati*) nicht das Geringste zu tun; die in Betracht kommenden deutschen Entsprechungen sind vielmehr ahd. *swebjan* („einschläfern"), mhd. *ent-sweben*; gr. πλατύς entspricht allerdings genau pa. *puthu* (*pṛthu*), nicht aber lit. *platùs*, das vielmehr als ein deutsches Lehnwort anzusprechen ist (lautgesetzlich müßte man ein **piltus* erwarten); das von N. hier angeführte nhd. *platt* ist seinerseits Lehnwort aus dem Vulgärlatein. Nichts zu tun hat nd. *Mahr* mit dem ind. *Māra*, und auch lit. *māras*, das übrigens nicht, wie N. angibt, „Tod", sondern „Pest" bedeutet, ist, obwohl der ig. Basis *mor-*, *mer-* angehörend, mit dem gleichlautenden indischen Worte nicht identisch. Ind. *kṣema* (pa. *khema*) ist von den zueinandergehörenden Wörtern gr. κώμη, κεῖμαι, lit. *kēmas*, got. *haims*, nhd. *Heim* (die zu ind. *śayati*, *śete* zu stellen sind) zu trennen, ist vielmehr mit gr. κτίζω, κτίσις verwandt. Ganz übel steht es mit angeblichen Gleichungen wie ind. *nandati* ~ got. *niutan*, ahd. *gi-niozan*, *nuzzôn*; pa. *pabbata* (*parvata*) ~ ahd. *felis*, nhd. *Fels*; ind. *yam-* ~ gr. γέμω, lat. *gemo*. Um die an sich richtige Gleichung ind. *sa-hasra* (pa. *sa-hassa*) ~ gr. χίλιοι, χέλλιοι plausibel zu machen, wäre es doch wohl wünschenswert gewesen, das zu erschließende urgr. Thema *χεσλο-, *χεσλιο- als vermittelnde Stufe heranzuziehen, usw. — Zu beanstanden sind endlich die von N. beliebten Übersetzungen „das Nirwahn", „die Sutte" (!) „der Mahr" (für *nibbāna*, *sutta*, *Māra*); es sind das sprachliche Unarten, die ich schon an anderer Stelle zu rügen Gelegenheit hatte.

Die äußere Ausstattung beider Bändchen kann nur als sehr gut und geschmackvoll bezeichnet werden.

Hardy, Edmund: **Der Buddhismus** nach älteren Pāli-Werken. 3. Ausg. besorgt von Richard Schmidt. Münster i. W.: Aschendorff 1926. (XI, 208 S., 1 Kte.) gr. 8° = Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Religionsgeschichte 1. RM 8.50. Bespr. von W. Kirfel, Bonn.

Die 1. Aufl. von Hardy's Buch erschien im Jahre 1890, also zu einer Zeit, in der die Pāli Text Society, deren Mitarbeiter er selbst war, erst verhältnismäßig wenige Werke des südlichen oder besser Pāli-Kanons der Buddhisten herausgebracht hatte und infolgedessen vom älteren Buddhismus noch nicht allzuviel bekannt war. Für seine Zeit und über dieselbe hinaus war Hardy's Buch, das auf selbständiger Forschung beruhte, von besonderem Wert. Als die 2. Aufl. 27 Jahre später aus der Feder Richard Schmidt's herauskam, war inzwischen viel Neues erschienen, und so mußte denn manches verändert und ergänzt werden. Doch bedeutungsvoller für unsere Kenntnis des Buddhismus, insbesondere seiner Lehre wurde die Zeit, die nach 1917 liegt. Bahnbrechend wurden die Arbeiten O. Rosenberg's und Th. Stcherbatsky's. Sie beide handeln über den Dharma-Begriff, den Zentralangelpunkt des ganzen buddhistischen Systems, dessen richtige Erfassung für das Verständnis der buddhistischen Lehre überhaupt entscheidend ist. Dies gilt aber nicht allein für den späteren Buddhismus, vielmehr werden viele Stellen selbst der älteren Pāli-Werke erst von da aus verständlich. Diese neuen Forschungsergebnisse sind in die vorliegende Ausgabe noch nicht hineingearbeitet. Ferner ist das bibliographische Verzeichnis so ziemlich auf den Stand der 2. Auflage geblieben. Wenn das Manuskript auch, wie dem Vorwort zu entnehmen ist, bereits 1923 abgeschlossen war, so hätte während des Druckes, also bis 1926 doch wenigstens das Literaturverzeichnis ergänzt werden können. Es ist daher dringend

zu wünschen, daß die 4. Auflage in jeder Hinsicht auf die Höhe der schnell fortschreitenden Buddhismus-Forschung gebracht wird.

Brown, Brian: **The Story of Buddha and Buddhism**, his life and sayings. Philadelphia: David McKay Co. 1927. (290 S.) 8°. $ 2.50. Bespr. von R. Fick, Göttingen.

Eine eingehende Besprechung erübrigt sich, da das Buch nicht auf Quellenstudium beruht, sondern nur eine Kompilation ist aus Darstellungen moderner westlicher Schriftsteller. Da Arbeiten benutzt sind wie Warrens „Buddhism in Translation" und Hackmanns „Buddhism as a religion", sind grobe Irrtümer im allgemeinen vermieden. Auf S. 50 folgt der Verfasser der von K. E. Neumann und Rhys Davids angenommenen Erklärung von *sūkaramaddava*, wonach Buddha nicht an dem Genuß von Schweinefleisch, sondern von giftigen Pilzen gestorben wäre. Ich bin mit E. J. Thomas (The Life of Buddha, 1927, S. 149 Anm.) der Ansicht, daß kein Grund vorliegt, von der alten Tradition der einheimischen Kommentatoren, die *sūkaramaddava* als „Schweinefleisch" auffassen, abzugehen. Als Kuriosum sei noch erwähnt, daß der Verfasser auf S. 239 den Namen des Bodhisattva *Avalokiteśvara* so schreibt: *Avalokite-svara*, also den Fehler der Chinesen, wenn sie den Namen mit *Kuan-yin* übersetzen, mitmacht.

Eggers, Wilhelm: **Das Dharmasūtra der Vaikhānasas**, übersetzt u. mit textkritischen und erklärenden Anmerkungen versehen. Nebst einer Einleitung über den brahmanischen Waldeinsiedler-Orden und die Vaikhānasa-Sekte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1929. (92 S.) gr. 8°. RM 8.50. Bespr. von Hanns Oertel, München.

Außer einer sorgfältigen Übersetzung der drei Bücher des Vaikhānasa-Dharmasūtra enthält die Abhandlung eine Einleitung, in der die Stellung und das Alter der Vaikhānasa-Sūtras kurz erörtert werden, und eine ausführliche Darstellung des Āśrama (Lebensstufe) der Vānaprasthas (Waldeinsiedler) und der Vaikhānasasekte, die vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus wertvoll ist. Die Vaikhānasā ṛṣikāh werden außer der vom Verf. (S. 13) angeführten Stelle Pañc. Br. 14, 4, 7 auch in der Parallelstelle Jaiminīya Br. 3, 190 (Caland, Auswahl, S. 265—6, § 193) erwähnt.

Kālidāsa: Le Raghuvamça (La Lignée des Fils du Soleil). Poème en XIX Chants, traduit du Sanscrit par Louis Renou. Paris: Paul Geuthner 1928. (XII, 218 S.) 8°. = Les joyaux de l'Orient, Tome VI. 30 Fr. Bespr. von Richard Schmidt, Münster.

Wenn ich ein Buch wie das vorliegende in die Hände bekomme, fühle ich stets eine grenzenlose Bewunderung des Idealismus des Übersetzers und des Mutes des Verlegers. Auf was für einen Leserkreis dürfen sie rechnen? Auf die paar Indologen? Die machen doch die Suppe nicht fett! Auch werden sie a priori den Urtext selbst der besten Übertragung vorziehen. Aber wieviel Laien mag es wohl geben, die Lust haben, sich durch 19 Gesänge eines indischen Kunstgedichtes durchzuarbeiten, das für sie doch eine völlig fremde Welt bedeutet? Gewiß, hier kann durch eine gründliche Einleitung und reichliche Erläuterungen nachgeholfen werden; aber dann bedeutet die Lektüre ein Studium und keinen ästhetischen Genuß, ganz abgesehen davon, daß die Kunst des Dichters und seine Künsteleien schlechterdings nicht wiedergegeben werden können. Renou scheint sehr viel Zutrauen zum Publikum zu haben: er gibt nicht eine einzige Anmerkung und sein Avant-propos reicht auch nicht aus, einem Laien das Wesen des indischen Kunstgedichtes verständlich zu machen oder auch nur die Persönlichkeit des Dichters näher zu bringen.

Die Übersetzung beruht auf der Ausgabe von Nandargikar, Bombay 1897, sowie der englischen Übertragung dieses Gelehrten („on s'est servi largement de la version anglaise ..."). Nach meinen Stichproben zu urteilen hat Renou sinngetreu übersetzt, nur ist sein Stil zu blütenreich, zu französisch! Beispiel gleich die erste Strophe: „Comme le Verbe et le Sens, vous êtes tout mêlés l'un à l'autre; ainsi je vous salue ..." Wozu diese Umständlichkeit! Es heißt doch einfach: „Ich grüße die beiden wie Wort und Sinn vereinigten ..." „Vocis sensusque instar junctos", hat Stenzler schlicht und richtig 1832 drucken lassen.

Morse, Hosea Ballou: **The Chronicles of the East India Company trading to China.** 1635—1834. Vol. V: Supplementary, 1742—74. Oxford: At the Clarendon Press 1929. (X, 212 S.) gr. 8°. 15 sh. Bespr. von Erich Hauer, Berlin.

Den in der OLZ 1927, Sp. 132 besprochenen vier Bänden hat der Verf. jetzt einen die Jahre 1742—74 behandelnden Ergänzungsband folgen lassen, nachdem es gelungen war, Abschriften des im India Office fehlenden Aktenmaterials dieser Jahre in den Akten der englischen Gesandtschaft zu Peking aufzustöbern, wohin sie von Kanton geschickt worden waren. Behandelt werden in 17 Kapiteln verschiedene Episoden, von denen hervorzuheben sind der Anspruch auf Exterritorialität in Kap. 94, das Monopol der Hongkaufleute in Kap. 95 und das Schicksal des Linguisten Francis Scott in Kap. 108. Wie der Verf. am Schlusse des Vorwortes treffend bemerkt, ist der Inhalt des Bandes wohl geeignet, das Interesse aller derer auf sich zu ziehen, die sich mit der Wirtschaftsgeschichte und dem Überseehandel des 18. Jahrhunderts befassen.

Nobel, Johannes: **Fortsetzung des Verzeichnisses der Bibliotheca Indica und verwandter indischer Serien.** Sonderabdruck aus „Zentralblatt für Bibliothekswesen" Jahrgang 45 (1928). Leipzig: O. Harrassowitz 1928. (16 S.) gr. 8°. RM 1 —. Angezeigt von Walther Wüst, Solln vor München.

Dem Fachwissenschaftler wie dem Bibliothekar sind indische Sammelwerke nicht selten ein gelinder Greuel ihrer unbequemen, unübersichtlichen Einrichtung wegen. 1907 hat E. Sieg diesem Mißstand abzuhelfen gesucht, indem er für 3 wichtige dieser Serien ein nach Werken und Nummern geordnetes Verzeichnis zusammenstellte und im 24. Jg. des „Zentralblatts für Bibliothekswesen" veröffentlichte. Es behandelte die Schriftenreihe der „Bibliotheca Indica", der „Benares Sanskrit Series" und der „Chowkhamba Sanskrit Series". Dieses Verzeichnis hat Joh. Nobel dankenswerterweise in derselben doppelten Buchführung auf den gegenwärtigen Stand — soviel ich sehe, bis 1927 — gebracht und Sieg's Verzeichnis überdies für jede der 3 Serien noch durch „Ergänzungen" aufgefüllt. Wir verfügen damit über

ein ausgezeichnetes bibliographisches Hilfsmittel, von dessen unbedingter Zuverlässigkeit mich Stichproben auf jeder Seite überzeugten. Hoffentlich findet der geschulte Verf. bald Lust und Muße, seine p. 4 ausgesprochene Absicht wahrzumachen und auch den „Pandit" gleicher „sachgemäßer Durcharbeitung" zu unterziehen. Unser aller aufrichtiger Dank ist ihm dafür — wie für das bereits Geleistete — sicher. Der Dank erhöht sich, falls N. bei dieser Gelegenheit neuere Reihen wie die „Gaekwad Oriental Series", die „Kashmir Series of texts and studies", die „Trivandrum Sanskrit Series" — um nur diese 3 zu nennen — mit einbezieht und einen nicht unnötigen Sach- und Verfasser-Index beisteuert.

Suroto, Raden Mas Noto: **Das Javanische Volk und das Rassenproblem in Indonesien.** Mit Lebenslauf und einem Bild des Verfassers. Heidelberg: Carl Winter 1928. (27 S.) 8° = Schriften des Holland-Instituts in Frankfurt a. M. üb. d. Niederlande und ihre Kolonien. Neue Reihe: Heft 5. RM 1.50. Bespr. von Alfred Maaß, Berlin.

Der Verfasser ist selbst Javane aus fürstlichem Blut, von hoher, umfassender Bildung, aus der wir zunächst den Freund seines Vaterlandes, das er heiß liebt, sprechen sehen. Diesem Lande seiner Ahnen mit der Fülle seines geistigen Reichtums und seiner Schönheit will er dienen. Ein moderner Ksatria, Kämpfer, will er sein. Sein reger Geist wandelt in der Beschäftigung mit Philosophie, Nationalökonomie; auch den schönen Künsten seines Landes bringt er Interesse und Verständnis entgegen. 1911 bestand er auf der alten, berühmten Leidener Hochschule die juristische Kandidatenprüfung. Im holländischen Offizierberuf betätigte er sich einige Jahre. Immer aber treibt es ihn wieder, ein Dichter, ein Denker seines Volkes zu sein, um zwischen Orient und Okzident zu vermitteln.

Eine Fülle wertvoller Gedanken treten dem Leser entgegen, aus denen unverkennbar der Ernst sich widerspiegelt, mit welcher Energie der Verfasser bemüht ist, morgen- und abendländisches Wissen für seine Studien zu verwerten. Sein angeborenes feines Empfinden weiß hier zwischen Ost und West mit großem Taktgefühl bei der Erörterung des indonesischen Rassenproblems die Wage zu halten. Immer ist er bemüht, die große goldene Linie des Versöhnlichen, der Ausgleichung zwischen Morgen- und Abendland zu finden.

Wer für diese Studien des Verfassers Interesse hat, dem kann nicht entgehen, wie ernst es ihm ist und wie er trotz vieler Anfeindungen unbewegt seinen Weg geht, um das Rassenproblem in Indonesien einer Lösung nahezubringen. Sein sehnlichster Wunsch ist es, daß das Rassenproblem Indonesiens aus der Entfaltung der Seelen dieser Völker, welche sich dort zusammengefunden haben, seiner Lösung entgegengehe. Mit den Worten des Dichters schließt er seine Betrachtungen:

Gottes ist der Orient,
Gottes ist der Okzident,
Nord- und südliches Gelände,
Ruht im Frieden seiner Hände.

Endlich sei aber auch des Holland-Instituts in Frankfurt a. M. gedacht, welches als Vermittlerin dem Deutschen Volk diese Studie eines hochstehenden javanischen Geistes nähergebracht hat. Auf knappem Raum wird dem Leser Gedankenreichtum vermittelt, der auch dem Abendländer zu denken gibt.

Stutterheim, W. F.: **Kulturgeschichte von Java im Bild.** Weltevreden: Java-Instituut und Kolff 1926. (VIII, 15 S., 172 Taf.) 2°. Bespr. von Alfred Maaß, Berlin.

Diese Kulturgeschichte verdankt ihre Entstehung dem Gedanken, ursprünglich als Lehrmittel in der Abteilung für orientalische Literatur des Realgymnasiums in Niederländisch-Indien zu dienen. Bei ihrer Herausgabe stellte sich dann die Notwendigkeit heraus, infolge des wachsenden Interesses, das der javanischen Kultur entgegengebracht wird, das Werk nicht nur auf eine breitere Basis zu stellen, sondern es auch in seiner Verbreitung gleich in 3 Sprachen, holländisch, deutsch und englisch, erscheinen zu lassen.

Der Verfasser, der bekannte Indologe Dr. Stutterheim, wurde vom Java-Institut und dem Verleger beauftragt, das Werk, wie es heute vorliegt, zu bearbeiten.

Für den, der mit Java und Niederländisch-Indien wissenschaftliche Beziehungen unterhält, wird es ohne Zweifel begrüßenswert sein, daß diese Kulturgeschichte in ihrem heutigen Umfange das Licht der Welt erblickt hat. Auch bei dem Kulturhistoriker, dem Archäologen und selbst fernerstehenden Kreisen dürfte diese Kulturgeschichte Anklang finden.

Dr. Stutterheim hat es verstanden, in einem knapp zusammengefaßten Text alles Wesentliche dem Leser in fesselnder Form einzuprägen, was er von der Kultur des alten Java wissen muß, aber er ist hierbei nicht stehengeblieben und hat auch auf den benachbarten Inseln noch Umschau zur Ergänzung seiner Studien gehalten.

Auf 172 Tafeln schaut der Leser in Abbildungen die grandiosen Kulturschöpfungen, welche Java von den ältesten Zeiten bis zur Batikkunst hervorgebracht hat.

Diesen Abbildungen in prächtigen Wiedergaben ist stets ein gut beschreibender Text beigegeben, der den Wert des Werkes erhöht. Verfasser und Herausgeber haben weder Mühe noch Kosten gescheut, um ihrer Veröffentlichung die Wege zur Verbreitung zu ebnen. So möge denn diese Kulturgeschichte Javas im Bild allen, die das Werk zur Hand nehmen, Genuß und Belehrung bringen, aber auch die große Menge des lesefreudigen Publikums sollte diesem Werk Interesse schenken, damit es ein Volksbuch im edelsten Sinne wird. In der Literatur des malaiischen Archipels ist eine Lücke beseitigt, die von vielen seit Jahren empfunden wurde.

Ostasien.

Devaranne, Theodor: **Der gegenwärtige Geisteskampf um Ostasien.** Der religions- und missionskundliche Ertrag einer Ostasienreise. Gotha: Leopold Klotz 1928. (VII, 96 S.) gr. 8°. RM 3 —. Bespr. von Erich Schmitt, Bonn.

Der durch seine Wirksamkeit an der Französischen Kirche in Berlin bekannte Pfarrer D., gegenwärtig Missionsinspektor der Ostasien-Mission, hat in der vorliegenden kleinen Schrift seine Eindrücke religions- und missionskundlicher Art von einer Inspektionsreise in China und Japan zusammengestellt. Viele der stets anregend geschriebenen Schilderungen tragen das lebhafte Kolorit des Frischerlebten, wie überhaupt das ganze Büchlein einen lebhaften und kampfbereiten Geist atmet, dem das Mis-

sionsproblem heiliger Ernst ist. Der Inhalt umfaßt zwei Hauptteile: China und Japan; u. zw. der erste die beiden Abschnitte: Chinas religiöses Erbgut und Die Krisis der Mission und des Christentums in China, und der zweite Der lebendige Buddhismus in Japan und Japans Zukunftsreligion.

Was Vf. im ersten Abschnitt des ersten Teils über Urtaoismus, Konfuzianismus als Morallehre und Staatslehre, Buddhismus und Chinas Volksreligion berichtet, sind nur die Hauptgedanken, die inzwischen auch dem sinologischen Laien geläufig geworden sind. Das Interessante daran ist eigentlich nur die Verknüpfung mit dem Selbsterlebten. Erwähnen muß ich aber bei diesem Teil (obwohl bei populär-wissenschaftlichen Büchern das Rügen sprachlicher Entgleisungen immer das Odium schulmeisterlicher Pedanterie hervorruft), daß viele der geläufigsten chinesischen Eigennamen stark verstümmelt sind. S. 3 und 5 (Zeile 10) muß es heißen Bai-Yün-dung, Höhle der weißen Wolken, und nicht Bi. Das Nichthandeln heißt Wu-wei und nicht Wŏ-wei, der durch Lao-tze berühmt gewordene Paß Han Ku, nicht Han Gü (S. 6). In der Zusammenstellung der chinesischen Tugenden (S. 14) steht Yen = edle Menschlichkeit statt Jên; welches Ko aber Pietät bedeuten soll, würde mich interessieren vom Vf. zu erfahren, ich kenne nur Hsiao 孝. S. 15 steht: Religion wird weithin misang = Aberglaube genannt. Es muß heißen mi-hsin 迷信. S. 21 das buddhistische Glaubensgebet heißt nicht naumo omitofo, sondern na-mu usw. S. 27 erscheint die Provinz Fukien in der Verstümmelung Fukin, und S. 26 liest man sogar Kiautschu (!).

Abgesehen von diesen, immerhin nicht unbedeutenden, Entgleisungen bringt das Buch manch gute, wenn auch nicht grade neue Beobachtungen, z. B. über den okkultistischen und spiritistischen Charakter des modernen Taoismus. Einen offenen Blick hat Vf. für das „Karma" der Mission, das schließlich infolge der Verquickung mit der Politik zur Krisis führen mußte. Lehrreich sind die Streiflichter auf die japanischen buddhistischen Sekten und die klare Hervorhebung der Differenzen zwischen dem Zen-Ideal und dem antik-christlicher Mystik: der Unpersönlichkeitsdrang der Buddhisten. Daher verdankt das Christentum grade dem persönlichen Charakter seiner Lehre seinen weitgehenden Einfluß in Japan. Wertvoll sind die Ausführungen über die buddhistische Propaganda, auch in Deutschland, wozu er das Japan-Institut rechnet. Trotz der ständig wachsenden Ausbreitung des Buddhismus in Deutschland (man denke z. B. an das Buddhistische Haus in Frohnau bei Berlin) ist Vf. voll Zuversicht für den endgültigen Sieg des Christentums, sich auf Prof. Minamis Worte auf dem Weltkongreß für freies Christentum in Berlin stützend, daß Japan entweder gleich ganz christlich werde oder auf dem Umwege durch eine amalgamierte Religion mit stark christlichem Einschlag (S. 78). Als Beweis führt er seine zwar nicht überzeugende, aber immerhin geistreiche These von der Dreidimensionalität des Christentums gegenüber der Zweidimensionalität des Mahayana-Buddhismus an (S. 81). An Beispielen erläutert er das. Z. B. die Lehre der Wiedergeburt und die Annahme der Selbstverschuldung (etwa angeborne Blindheit als Strafe für Vergehen in einer früheren Existenz) erheben nicht aus der zweidimensionalen Ebene; wie ganz anders im Christentum, wo das Leiden aufgefaßt wird als Ruf von Gott zu praktischer Nächstenliebe (S. 83). Ich vermag in diesen und ähnlichen Ausführungen des Vf.s nur dogmatische Einseitigkeit zu erkennen. Vf. sieht in Amida, der weder real noch eine Persönlichkeit ist, sondern nur ein Notbehelf der künstlichen Personifikation einer Idee, eine bewußte Illusion. Ihm ist die Realität des einen persönlichen Vatergottes Jesu der ausschlaggebende Faktor für die überlegene Kräftigkeit des Gottesbewußtseins im Christentum. Und obwohl er mit Recht die Frage aufwirft, ob der Orientale im Allgemeinen überhaupt den Gedanken eines persönlichen Gottes perzipieren könne, so glaubt er doch (diesmal auf Grund eines diesbezüglichen Bekenntnisses des christlichen Führers Uchimura) an das „vertikale Wunder von oben", daß der Japaner dieser Perzeption fähig werden könne. Somit hält Vf. das dreidimensionale Christentum für Japans Zukunftsreligion (S. 96).

Aus dem Referierten läßt sich unschwer entnehmen, wo die Grenze zwischen Wissen und Glauben des Vf. liegt. Man mag dem Problem der Christianisierung Ostasiens gegenüberstehen wie man wolle, Glaubenseifer läßt sich dem Vf. nicht abstreiten. Wenn auch für die Sinologie nichts Neues aus dem Buche zu gewinnen ist, so hat die Schrift doch als religiöses Erlebnisdokument und als Versuch, mit dem Problem Ostasien religiös fertig zu werden, seinen Wert.

Soothill, W. E.: China and England. London: Oxford University Press 1928. (VII, 228 S.) gr. 8°. 7 sh 6 d. Bespr. von Erich Schmitt, Bonn.

Das vorliegende Werk des jedem Adepten der Sinologie wohlbekannten Verfs., des ehemaligen Missionars und jetzigen Professors des Chinesischen in Oxford, ist die Erweiterung

einer in Oxford auf Ersuchen des Oxford University Extension Lecture Committee gehaltenen Vortragsreihe. Diese Entstehung zeigt sich noch deutlich in den häufigeren, wörtlichen Wiederholungen gewisser Erklärungen historischer Tatbestände und in der propagandistischen, öfter durch rhetorische Fragen unterbrochenen Form. Das Buch ist für die Allgemeinheit als Einführung in die Gegenwartsprobleme Chinas geschrieben. Eingangs bringt Verf. einen kurzen Überblick über Englands Political history in China und Political relations: the first conflict and after. Diese beiden ersten Kapitel, historisch gehalten, sind die schwächsten; denn der Verf., nicht Historiker von Fach, verfügt eben nicht über eine wirklich wissenschaftliche historische Methode. Aus der reichen chinesischen Geschichte bringt Verf. nur, was er für seinen Zweck gebrauchen kann, und dieser ist: eine kritiklose Verherrlichung nahezu aller englischen Taten in China. Jeden, der mit der neueren Geschichte Chinas vertraut ist, wird es seltsam berühren zu lesen: „Its (= British Government) sole desire was that of the friendly intercourse of trade with friendly traders, and neither then nor ever has it had any aggressive territorial intentions, or it could easily have satisfied them" (S. 11). Weiß Verf. nicht, daß England, das für die Zerteilung Chinas in Einflußsphären und Mandate war, sich mit dem Plane trug, aus Südchina ein zweites Indien zu machen? Dieser Plan ist ja jetzt erst durch die Einigung Chinas unter der nationalistischen Regierung zum Scheitern gebracht worden.

Die Schilderung des Opiumkrieges ist ebenso einseitig wie irreführend. Betreffs des britischen Opiumhandels sagt Verf. (S. 19): „the British Government here did not want and never had wanted the trade"(!). Wie, weiß Verf. auch nicht, daß Chinas Opiumeinfuhr aus Indien drei Fünftel der englischen Handelseinnahmen ausmachte? Dagegen behauptet Verf. (S. 18): „the demoralizing opium trade was, indeed, inimical to English manufacturers, and those who then prospered by it were not generally the English, but British subjects of other races.....". Durch das ganze Buch hindurch geht die Absicht des Verfs., England nicht als den Handelsstaat hinzustellen, als der er in der Weltgeschichte fungiert. „Sincere friendship, with no designs whatever on China's possessions, but with anxious desire for the maintenance of its integrity remains the unwavering basis of our national policy." (S. 26). Nur zur Wohlfahrt Chinas hat England eine neue Weltanschauung und Philosophie, Naturwissenschaft und Erziehung, ein neues politisches (welches?) Ideal und ein juristisches, eine neue Religion und Philanthropie, eine neue Form des Mitgefühls und „a Christian science" eingeführt. Und die Pioniere dafür waren einzig und allein die englischen Missionare. „Neither our consuls nor traders would consider themselves qualified adequately to express the Culture, the Sympathy, or the Religion of England to the Chinese. That is not their vocation. But it is the specific vocation of the Christian Church and of its representatives" (S. 134). Darin gipfelt des Verfs. Tendenz; und man wird danach das Gefühl nicht mehr los, es mit einer Missionspropagandaschrift zu tun zu haben.

Trotz der genannten historischen schiefen Darstellungen enthält das Buch viele Kapitel, die eine gute und klare Schilderung der gegenwärtigen Schwierigkeiten Chinas geben; z. B. Kapitel III—VI über das Problem der Extraterritoriality von ihrer Entstehung bis zur Frage der Abolition. Etwas weniger klar ist das Kapitel über The Concessions and Settlements, wo nicht einmal der juristische Unterschied zwischen den beiden Begriffen klargestellt wird. Das Kapitel The Maritime Customs and other services ist z. T. schon von der raschen Entwicklung im modernen China überholt, besonders infolge der jetzt erfolgten Anerkennung des autonomen Zolltarifs. Kapitel IX und X behandeln Cultural Importations und gipfeln in der oben gezeichneten Verherrlichung des englischen Missionars. Den Schluß bildet eine recht klare Darstellung der Revolution und Republik, sowie des Nationalismus und der Lehre des Sun Yat-sen. Erwähnt sei noch die gute Bemerkung des Verfs. über die Form des zukünftigen Christentums in China: „If the Chinese Church can be consolidated and made responsible for its own conservation and development, we may yet see a strong Chinese Church come into existence, with its own contribution of ritual, of architecture, of art and interpretation, and these in their variety would be a finer addition to Christianity than a slavish copying of western forms and theologies." Das ist wirklich objektiv gesprochen. Ebenso (S. 161) das, was er über den größten Feind des Christentums sagt: „The greatest danger of Christianity in China to-day seems to me to lie in wealth misapplied to church support, rather than to works of mercy and enlightenment". Den aktuellen Feind des Christentums, den Bolschewismus, hält er nicht für so gefährlich, „for that is passing, through the operations of the laws of economics and society" (S. 161). Zum Schluß sei nur noch eine linguistische Entgleisung erwähnt. S. 63 schreibt Verf., wo

er von der abgeschlossenen Lage der alten englischen Konzession außerhalb der Stadtmauer Kantons spricht: „A Jewish ghetto, as its name indicates, had at least a gate . . .". Eine solche Erklärung ist allerdings noch ein Überbleibsel der alten „lucus a non lucendo" Etymologie! Das Wort Ghetto stammt nach Enno Littmanns Erklärung (Morgenländische Wörter im Deutschen, 2. Aufl. 1924, S. 59) gar nicht von dem neuhebräischen gêṭ, Scheidebrief, womit man das Wort immer zusammenbringen wollte, sondern findet sich schon 1516 als Bezeichnung für Judenquartier, und zwar wurde der Name einfach übernommen; denn die Lokalität hieß schon vordem so, wahrscheinlich wegen der dort befindlichen Gießereien, weshalb das Wort dann zum italienischen gettare gehört. Ein solcher lapsus calami, ghetto und gate zusammenzubringen, dürfte aber nicht vorkommen.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß das Buch eine wertvolle Darstellung der zeitgenössischen Vorgänge in China ist, aber bei dem Versuch einer historischen Schilderung die erforderliche wissenschaftliche Objektivität vermissen läßt.

Rose-Innes, Arthur: **Beginners' Dictionary of Chinese-Japanese characters** with common abbreviations, variants and numerous compounds compiled. 2nd ed. enlarged. Yokohama: Yoshikawa-Shoten, und London: Kegan, Paul, Trench, Trübner & Co. 1927. (XIX, 507 u. 25 S.) kl. 8°. 20 Yen. Bespr. von W. Simon, Berlin.

Das zuerst 1922 erschienene, in den Jahren 1924 und 1926 unverändert wieder abgedruckte Rose-Innessche Wörterbuch liegt nunmehr in zweiter, wesentlich erweiterter Auflage vor. Es läßt sich ganz kurz als das Wörterbuch für den angehenden Japanologen kennzeichnen. In erster Linie, weil es als einziges — von dem Langeschen Torso, dem längst vergriffenen Gubbins und rein japanischen Werken abgesehen — in ausreichendem Maße Wortverbindungen bringt. Und nicht zuletzt, weil es jeden Benutzer durch typographische Sauberkeit, mustergültige Übersichtlichkeit und das handliche Taschenformat entzückt, statt als anspruchsvoller Foliant mit anderen umfangreichen und unentbehrlichen Hilfsmitteln seinen Schreibtisch einzuengen.

Die Zahl der aufgenommenen Zeichen beträgt rund 5000. Das Wörterbuch ist also reichhaltiger als die ähnlichen Zusammenstellungen von A. Hyde Lay (Chinese Characters, 3rd ed. 1909, etwa 4000 Zeichen) und G. Bourgois (Caractères idéographiques, 1908, etwa 3000 Zeichen) oder die Lehrbücher von R. Lange (Übungs- u. Lesebuch z. Studium der jap. Schrift, 2. Aufl. 1909, etwa 2000 Zeichen) und B. H. Chamberlain (A practical Introduction to the study of Japanese writing, 2nd ed. 1905, etwa 2500 Zeichen) und übertrifft auch die — z. Zt. vergriffene — Vorarbeit seines Verfassers „3000 Chinese-Japanese Characters in their printed and written forms" (2nd ed. Yokohama 1915), während es dem Taschenwörterbuch von J. Ira Jones u. H. V. S. Peeke (6000 Chinese Characters, Tokyo 1915) an Zeichenreichtum etwas nachsteht. Auf die Auswahl der Zeichen hat R.-I. viel Mühe verwandt. Durch ein kompliziertes Ausleseverfahren, das die Häufigkeitsstatistiken japanischer Zeitungsdruckereien zu Grunde legt, ist jedem wichtigeren Zeichen die Aufnahme gesichert worden. Aber R.-I. betont selbst, daß die großen Tokioter Zeitungsdruckereien über einen Vorrat von 7500 bis 8000 Zeichen verfügen und man mithin nicht einmal alle in Zeitungen anzutreffenden Zeichen werde finden können. Der vorgeschrittenere Benutzer wird also nicht ganz selten daneben zu einem rein japanischen Wörterbuch greifen müssen.

Während an weiteren Vorzügen die Mitberücksichtigung der japanischen Eigennamenlesungen und die Angabe der Konjugationsklasse bei jedem Verbum zu rühmen ist, wird man sich mit einer Eigentümlichkeit des Wörterbuchs wenig befreunden können: R.-I. kennzeichnet sie mit den harmlos klingenden Worten (S. II): „*The system of classification is somewhat different to the classical usage, and, when once mastered, we trust it will prove more practical*". Auf gut deutsch heißt das, daß ein recht beträchtlicher Hundertsatz von Zeichen nicht unter demjenigen der 214 Klassenzeichen steht, unter dem er seit dem Erscheinen des 字彙 Dsi-Hue, also seit mehr als 300 Jahren in allen chinesischen und überdies auch in sämtlichen japanischen nach Klassenzeichen angeordneten Wörterbüchern zu suchen ist. R.-I. scheint nämlich in den sehr zahlreichen Fällen, wo in einem Schriftzeichen mehr als ein Klassenzeichen anzutreffen ist, einen seiner Schlichtung bedürftigen Kompetenzstreit gesehen zu haben und ordnet ausnahmslos unter dem linksseitigen oder obenstehenden Klassenzeichen ein. Zunächst sei an einigen Beispielen gezeigt, wie sich diese „Reformanordnung" in der Praxis auswirkt: Unter dem 146 Kl.-Z. 襾 finden wir die Zeichen 粟, 票, 粟 und 買 untergebracht, da ihre wirklichen Klassenzeichen unten stehen und mithin unberücksichtigt bleiben. Dafür finden sich unter dem Kl.-Z. 144 行 überhaupt keine Zeichen. Die hierhergehörigen Zeichen wie 衍, 街, 術, 街, 衙, 衡 usw. stehen bei R.-I. alle unter dem 60. Kl.-Z. 彳. Entsprechend darf man die Zeichen 吉 und 志 nicht unter dem 30. Kl.-Z. 口 oder dem 61. Kl.-Z. 心 suchen. Aber auch, wenn man unter Kl.-Z. 33 士 sucht, wird man enttäuscht. Dort steht allein das Zeichen 士 und, um uns völlig irre zu machen, die Warnung „*do not confound with* 士". Wer würde danach anzunehmen wagen, daß die genannten Zeichen munter unter Kl.-Z. 32 士 stehen? Und nicht sie allein, auch die unter Kl.-Z. 31 gehörigen Zeichen 壺, 壹 und 壽 sind dort anzutreffen, während das Zeichen 壯 zum 90. Kl.-Z. 爿 abgeschoben ist. Die Zeichen 其, 基 und 甚 befinden sich gar unter Kl.-Z. 99 甘 usw. usw.

Die wenigen Beispiele dürften genügen, um ein Bild von dem entstandenen Wirrwarr zu geben. Ist dem Verfasser gar nicht bewußt geworden, daß diese Anordnung nicht nur jeden Sinologen zur Verzweiflung bringen, sondern auch gerade den angehenden Japanologen, für den er geschrieben hat, durchaus verwirren muß und ihm die gleichzeitige Benutzung rein japanischer, nach Klassenzeichen angeordneter Wörterbücher unnötig erschwert? Sollen wir nicht schon vom Anfänger erwarten, daß er bei Zeichen wie 攻, 汞, 功 u. 貢, die sich sämtlich *kō* lesen, sofort die Rolle von 工 *kō* als Phonetikum erkennt und dementsprechend diese Zeichen nicht unter 工 sucht, wo sie R.-I. untergebracht hat, sondern unter ihren KL.-Z. 攴, 水, 力 u. 貝? Ich bedauere daher, die mechanisierende R.-I.sche Anordnung als einen Verstoß gegen das grundlegende Aufbauprinzip der chinesischen Schrift ablehnen zu müssen.

Ob der Verfasser, der im allgemeinen über ein bemerkenswertes pädagogisches Geschick verfügt, sich zur Aufgabe seiner „Reformanordnung" entschließt, bleibt abzuwarten. Sein im übrigen — um es noch einmal zu sagen — vorzügliches Wörterbuch könnte dadurch nur gewinnen.

Nachod, Oskar: **Bibliographie von Japan** 1906—1926. Enthaltend ein ausführliches Verzeichnis der Bücher und Aufsätze über Japan, die seit der Ausgabe des zweiten Bandes von Wenckstern „Bibliography of the Japanese Empire" bis 1926 in europäischen Sprachen erschienen sind. Band I: Nummer 1—4019; Band II: Nummer 4020—9575. Leipzig: K. W. Hiersemann 1928. (XVI, 832 S.) gr. 8°. Bespr. von F. E. A. Krause, Göttingen.

Eine Arbeit von außerordentlichem Fleiß bedeuten die beiden Bände, in denen O. Nachod die Japanische Bibliographie von F. v. Wenckstern, deren zweiter Band (Tôkyô 1907) bis zum Jahre 1906 reichte, fortgeführt hat über die nächsten 20 Jahre bis 1926. Der Nachweis umfaßt im ganzen 9575 Büchertitel und ist gegliedert unter die Abschnitte Zeitschriften, Geschichte, Reisen, Religion, Recht und Verwaltung, Heer und Flotte, Wirtschaftsleben, Kunst, Kultur, Naturwissenschaft, Schöne Literatur, Sprache und Schrift, Bibliographie, Nachschlagewerke, Einzelne Gebietsteile (d. h. Yezo, Sachalin, Ryû-kyû, Formosa, Bonin, Korea, Südmandschurisches Pachtgebiet). Den Schluß des II. Bandes bildet ein Nachtrag zu allen Abschnitten und ein genaues Verzeichnis der Verfassernamen. Ein ganz besonderes Verdienst ist es, daß in dieser umfangreichen Bibliographie auch die schwer zugängliche russische Literatur über Japan eingehende Berücksichtigung erfahren hat, wofür die „Japanische Bibliographie" von Matweew u. Popow (Wladiwostok 1923) verwertet worden ist. Es ist auch versucht worden, nach Möglichkeit die Geburts- u. Todesdaten der Verfasser zu verzeichnen. Das Werk ist auch gleichzeitig mit englischem Titel erschienen (London 1928). Die Japanologie wird dem Verf. für seine mühevolle Arbeit den wärmsten Dank wissen.

Hibino, Yutaka: **Nippon Shindo Ron or the National Ideals of the Japanese People.** Translated with an Introduction by A. P. McKenzie. Cambridge: At the University Press 1928. (XXXVIII, 176 S.) 8°. 7 sh. 6 d. Bespr. von M. Ramming, Berlin.

Mit dieser Übersetzung aus der Feder von A. P. Mc Kenzie, der sich seiner Aufgabe mit großem Geschick entledigt, erfährt die europäische Literatur über die nationalen Ideale des modernen Japan eine recht beachtenswerte Bereicherung. Nippon Shindō Ron erschien bereits vor 25 Jahren, während des russisch-japanischen Krieges, ursprünglich für die heranwachsende japanische Jugend bestimmt. Es behandelt jedoch Fragen, die auch heute noch aktuell sind und nicht nur die Schuljugend betreffen, insofern als der Verfasser sich die Aufgabe stellt, die symbolischen Formeln des berühmten kaiserlichen Erlasses über die Erziehung, des Chokugo von 1890 zu erläutern.

In bewußtem Gegensatz zu den Moralvorschriften der alten konfuzianischen Weisen, die in der kindlichen Pietät den Urquell aller Tugenden erblickten, stellt Hibino dabei den Satz auf, daß für den Japaner Loyalität zu Kaiser und Thron das höchste Ideal sei, eine Kardinaltugend, welche er am besten mit den Worten Nippon Shindō — der Weg des japanischen Untertanen — charakterisieren zu können glaubt. Das Buch wird eingeleitet durch einen Aufsatz des bekannten Schriftstellers Shūroku Kuroiwa über den tragischen Tod von General Nogi, des modernen japanischen Nationalhelden, der sich sehr anerkennend über die Grundthesen des Buches von Hibino geäußert hat.

Beim europäischen Leser werden gewisse Behauptungen des Verf. möglicherweise Anstoß erregen. Es wirkt eben nicht überzeugend — um nur ein Beispiel anzuführen — wenn der Verf. in einem Atemzuge die Behauptung aufstellt, die japanische Geschichte kenne keinen einzigen Fall von Auflehnung gegen das herrschende Kaiserhaus und gleich darauf Taten eines Kiyomori oder Dōkyō erwähnt. Der Übersetzer sieht sich denn auch veranlaßt, in seinem Vorwort darauf hinzuweisen, daß in Schriften dieser Art Ideal und Wirklichkeit häufig miteinander verwechselt würden und

man daher auch nicht zu großes Gewicht auf absolute historische Genauigkeit legen dürfe. Wer jedoch imstande ist über solche Nebensächlichkeiten hinwegzusehen, dem wird das Buch von Hibino einen wertvollen Einblick in die Mentalität des Japaners gewähren, einen besseren vielleicht, als die bekannten Schriften von Nitobe, da es ursprünglich von einem Japaner für Japaner geschrieben wurde, man es also nicht mit einer Interpretation Japans für ausländischen Bedarf zu tun hat.

Australien, Ozeanien.

Hocart, A. M.: Kingship. London: Oxford University Press 1927. (X, 250 S.) gr. 8°. 12 sh. 6 d. Bespr. von R. Thurnwald, Berlin.

Für die Deutung der Ähnlichkeit von Einrichtungen sind zwei Möglichkeiten vorhanden, daß sie selbständig sich herausgebildet haben oder aber, daß die Entstehung der einen von der anderen beeinflußt wurde. In der Tat sind diese beiden logischen Möglichkeiten zu Auffassungen extrem gerichteter Schulen geworden. Dadurch ist indessen die Lösung derartiger Probleme nur verhältnismäßig wenig gefördert worden. Die Wirklichkeit des Lebens hält sich niemals an logische Extreme, sondern sie verbindet das eine mit dem anderen. Die Problemlösung liegt vielmehr in der Antwort, die gesucht werden muß: in welcher Art und auf welchem Wege, durch was für einer verhältnismäßigen Beteiligung der erwähnten logischen Extreme eine Lösung gefunden werden kann.

Einen Versuch nach dieser Richtung hin bedeutet das vorliegende Buch. Verf. war früher lange Jahre auf den Fiji-Inseln als Lehrer tätig und ist durch seine gründlichen Untersuchungen über die dortigen Eingeborenen sowie durch sein selbständiges Denken über ethnologische Probleme vorteilhaft bekannt. Jetzt ist er bei der indischen Regierung in Ceylon als Regierungsanthropologe tätig. Die Verlegung seines Wirkungskreises von der pazifischen in die indische Kulturwelt legte ihm Vergleiche nahe, die in dem hier besprochenen Werk fruchtbar gemacht sind. Dadurch aber wurde der überaus wichtige Weg erfolgreich beschritten, die Beziehungen von den sog. Naturvölkern zu den altorientalischen Kulturen zu untersuchen. Eine unübersehbare Menge von Einzelfragen drängt sich uns dabei auf. Verf. hat eine der wichtigsten herausgegriffen, nämlich die Institution des Königtums, die in Verbindung mit einer Reihe von Zeremonien und Paraphernalien auftritt. Denn das altorientalische Königtum in Indien zeigt eine Reihe von merkwürdigen Übereinstimmungen mit gleichen Einrichtungen des malaischen und pazifischen Gebietes, aber auch noch in verschiedenen anderen Teilen der Erde.

Obwohl die älteste Form des Fürstentums oder des Königtums sakraler Natur ist, war der ursprüngliche Priesterkönig doch nicht eine Persönlichkeit von großer Majestät, sondern es fielen ihm nur gewisse Verrichtungen zu, besonders zum Zwecke der Nahrungsversorgung und der Vermehrung des Stammes,wie das in einzelnen Gebieten der Südsee noch erhalten ist. Nach Hocart's Meinung eröffneten sich für einen solchen Priesterkönig besondere Gelegenheiten, von seinen Funktionen Nutzen zu ziehen und das Gebiet seines Einflusses zu erweitern, hauptsächlich als Lenker des Wetters und Beaufsichtiger der ewigen Ordnung in der Natur, sowie insbesondere als derjenigen Person, die berufen war, die Götter darzustellen. „Durch die Könige und ihre Diener erwarben andererseits die Götter diejenige Persönlichkeit, die sie auszeichnet; dadurch, daß sie sie mit ihren vielerlei Attributen und ihrer besonderen Art von Betätigung verbanden, wurden sie mehr als die Menschen, von denen ihre Gestalt entnommen war, und wurden Idealfiguren, die wiederum Glanz auf ihre irdischen Repräsentanten zurückwarfen." (S. 238). Von ihrer Funktion als Wettermacher leitet Verf. die Beziehungen des Königs zur Sonne her und weiterhin unter dem Gesichtspunkt der Nahrungsmittelversorgung die Beziehungen zu moralischem Gut und Böse. Zum Schluß entwickelt Verf. noch eine bemerkenswerte Hypothese über den Ablauf von Kulturzeitaltern. Er meint, daß die anfängliche Begründung einer jeden einzelnen Kultur in intuitiver Weise vor sich geht. Hierauf bemächtigt sich der Intellekt derselben und baut sie aus. Schließlich tritt eine gewisse Ermüdung ein, die er als einen „seelischen Zusammenbruch" kennzeichnet. Indes meint er, daß die Zeitalter der Dekadenz auch gleichzeitig Perioden geistiger Entdeckung seien und so gewissermaßen neue Intuitionen vorbereiten.

Hocart legt seine Gedankengänge zur weiteren Überprüfung vor, ohne sie unbedingt verfechten zu wollen. Mit dieser weisen Beschränkung auf bloß heuristische Formulierung hat Verf. den noch wenig begangenen und schlüpfrigen Boden vorsichtig und ohne die Gefahr betreten, durch überstürzte Behauptungen kopfscheu zu machen. Die Fachforschung wird aus den aufgeworfenen Problemen reichliche Anregung empfangen.

Geisler, Dr. Walter: Durch Australiens Wildnis. Forschungsreisen von Australiens Stätten der Kul-

tur zu den Naturvölkern in den Jahren 1925 bis 1927. Mit 185 z. T. ganzseitigen Abbild. nach photogr. Aufnahmen, dem Portrait des Verf. sowie 2 Karten. Halle a. S.: Buchhandlung des Waisenhauses 1928. (XI, 290 S.) gr. 8°. RM 12—. Bespr. von R. Thurnwald, Berlin.

Eine populäre, reichlich von manchmal recht gespreizten Dialogen durchflochtene Reisebeschreibung über eine heute nicht mehr ungewöhnliche Durchquerung des australischen Kontinents vom Süden nach Norden für geologische und geographische Zwecke. Dabei fallen einige ethnographische Bemerkungen ab, die der vorhandenen ethnographischen Literatur keine Rechnung tragen. Es handelt sich dabei um Eingeborene auf Missionsstationen oder in Reservationen, um Träger, und im Zentrum und im Norden um Begegnung mit ein paar Freien. Wissenschaftliche Bedeutung kommt dem Buch nicht zu.

Hopkins, A. I.: In the Isles of King Solomon. An Account of twentyfive Years spent amongst the primitive Solomon Islanders. With Illustrations et 2 Maps. London: Seeley, Service & Co. 1928 (269 S.) 21 sh. Bespr. von R. Thurnwald, Berlin.

Die allgemeine Beschreibung einer so ausgedehnten und auch von sehr ungleichen Bevölkerungen bewohnten Inselgruppe, wie es die Salomo-Inseln sind, ist um so schwieriger, je mehr man sich vergegenwärtigt, wie große Unterschiede selbst auf einer einzigen großen Insel, etwa auf Bougainville, festzustellen sind. Natürlich ist zuzugeben, daß trotz alledem viele gemeinsame Züge vorhanden sind, die allerdings, wenn man sie genauer untersucht, nicht nur für die Salomo-Inseln, sondern auch für einen erheblichen Teil der großen melanesischen Inselwelt mit Einschluß von Neu-Guinea Gültigkeit haben. Allerdings erscheinen für den Kolonialbeamten, der hier aus seiner 25jährigen Praxis heraus des Wort ergriffen hat, diese Unterschiede manchmal geringer, als der ethnologische Forscher sie sieht. Diesen Unterschieden wird in dem vorliegenden Werk leider nicht genug Rechnung getragen. Der Verf. gerät infolgedessen hie und da in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst, wenn er z. B. unter das Bild des Häuptlings *Soga* von Bugotu (S. 96/97) schreibt: „einst ein großer Kämpfer, sein Wort war Gesetz für die Insel, die er gut regierte". Dagegen wird S. 158/59 gesagt, daß die Stellung des Häuptlings nicht die eines autokratischen Gesetzgebers gewesen sei und keine bestimmte Umschreibung seiner Gewalt und dgl. bestand. Der Fehler besteht darin, daß es nicht möglich ist, die sehr verschiedenen Häuptlingsverhältnisse in den einzelnen Gegenden unter den Hut einer einzigen gemeinsamen Beschreibung zu bringen. Ebenso ist auch viel zu wenig den Besonderheiten der einzelnen auf den Salomo-Inseln vorhandenen Völker- und Kultur-Gruppen und Strömungen Rechnung getragen, wie sie zum ersten Mal von Rivers (History of Melanesian Society 1914), versucht wurde und wie sie z. B. auch in dem ausgezeichneten Buch von Fox (TheThreshold of the Pacific 1924) zum Ausdruck kommt. Verf. sieht nur die gröberen Unterschiede gegenüber den Polynesiern, die auf den kleinen nordöstlich den Salomo-Inseln vorgelagerten Inseln vertreten sind, zieht jedoch nicht etwa aus dem Auftreten der Sprachverschiedenheiten auf einer Insel (Mala) den Schluß, daß diese, wie noch viele andere Verschiedenheiten, auf mannigfaltige Völker- und Kulturströme zurückgeführt werden müssen.

Das Buch beschränkt sich darauf, gewisse allgemeine Züge des Lebens im Dorf, von der Geburt bis zum Tode, Haus- und Kanubau, Zauber, Kampf, Kannibalismus, Arbeit, Geld, Feste und Tanz sowie die Grundzüge des Eingeborenenrechts in großen Linien für den Verwaltungsbeamten oder Pflanzer oder den Europäer, der allgemeine Informationen wünscht, zu geben. Die einzigen Unterschiede, die er zieht, sind die zwischen den Küstenbewohnern und den Inlandmenschen. Beachtenswert sind seine Ausführungen über die Kolonialverwaltung, wobei er es sich nicht versagen kann, das Deutsche System, das er wohl nur aus australischen Zeitungen kennen gelernt hat, mit der üblichen Redensart abzutun, aber völlig vergißt, daß z. B. die medizinische Betreuung der Eingeborenen, die er jetzt an den Australiern lobt, gerade unter dem Deutschen System ihre Grundlage und ihren großen Ausbau erfahren hat.

Modernes Afrika.

Ross, Colin: Die erwachende Sphinx. Durch Afrika vom Kap nach Kairo. 4. Aufl. Leipzig: F. A. Brockhaus 1928. (310 S. m. 112 Abb. u. 13 Ktn.) 8°. RM 7—; geb. 9.50. Bespr. von F. Mager, Königsberg i. Pr.

Daß das mit 112 charakteristischen Abbildungen und 13 Kartenskizzen versehene Buch bereits in vierter Auflage erschienen ist, kann als Beweis dafür dienen, welches große Interesse den leicht faßlich und anregend geschriebenen Reiseskizzen des Verfassers entgegengebracht wird. Colin Ross versteht es in diesem Buch, mit seiner journalistischen Begabung seinen großen Leserkreis in die wichtigsten Probleme des erwachenden Schwarzen Erdteils mühelos einzuführen.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Aegyptus 9 1928:

1/2 1—62 Angelo Segrè, Note sul documento esecutivo greco-egizio. (Forts. v. VIII 293. § 7 L'ese

cuzione personale per debiti nell' età tolemaica. § 8 L'esecuzione personale e i persiani dall'epigone. § 9 L'esecuzione personale nell' età imperiale. § 10 Le clausole ἄνευ δίκης καὶ κρίσεως etc. § 11 La clausola dell' obligatio omnium bonorum nei documenti egizi e greco-egizi anteriori all' età bizantina. § 12 La clausola dell' obligatio omnium bonorum nell' età bizantina). — 63—96 Georges Cantacuzine, Un papyrus latin relatif à la défense du Bas Danube. — 97—105 Camillo Cessi, Sugli AITIA di Callimacho. — 106—112 Warren R. Dawson, References to Mummification by Greek and Latin authors. — 113—28 G. Zereteli, Eine griechische Holztafel des V. Jahrh. in der Sammlung der Eremitage (m. Taf. Adressat des Schreibens ist Fl. Sabinus Antiochus Damonicus, wohl derselbe, der nach Malalas bei der Expedition gegen die Vandalen 468 umgekommen ist). — 129—42 Testi recentemente pubblicati. — 143—44 Aggiunte e Correzioni. — 145 Appunti e Notizie. — 146—51 *Oliveris Gaspare, La stele di Augusto rinvenuta nell' agorà di Cirene (A. Neppi Modona). — 151—2 *A. Moret, La mise à mort du Dieu en Egypte (G. di Belgiojoso). — 153 *I. H. Breasted, Histoire de l' Egypte . . . (A. Calderini). — 154—7 *Winlock-Crum-White, The Monastery of Epiphanius at Thebes (A. Calderini). — 158 *K. Kleppisch, Willkür oder mathematische Überlegung beim Bau der Cheopspyramide? (A. C.) — 158—9 *L. Wenger, Der heutige Stand der röm. Rechtswissenschaft, Erreichtes und Erstrebtes (A. Calderini). — 159—60 *E. F. Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht (A. Calderini). — 160—1 *R. Weill, Études d'Égyptologie . . . (A. C.). — 161 *I. de Morgan, La Préhistoire orientale (A. C.). — 162 *ΕΠΙΘΥΜΒΙΟΝ, H. Swoboda dargebracht (Aristide Calderini). — 162—3 *H. Steinacker, Die antiken Grundlagen der frühmittelalterlichen Privaturkunde (A. Calderini). — 163—4 *F. Schubart, Von der Flügelsonne zum Halbmond (A. Calderini). — 164—5 *Sanders-Schmidt, The minor prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis (A. C.). — 166 *F. Jacoby, Die Fragmente der griech. Historiker II, 1—2 (A. C.). — 166—7 *E. Naville, L'écriture égyptienne (L. V.). — 167 *Newberry-Roeder, Ägypten als Feld für anthropologische Forschung (L. V.). — 168—202 Bibliografia metodica. — 203—4 Libri riceonti. Wr.

Annales du Service des Antiquités de l'Egypte 28 1928:

1 1—6 Sélim Hassan, Inscription sur un socle de statuette (eines Ḏḥwtj-jr-dj-św für Thot,). — 7—11 G. Daressy, La trouvaille de Sen-nezem. Objets séparés de l'ensemble. — 12 G. Daressy, Un poids de Tell Oumm Harb (2402 g schwer, Form , spät). — 13—28 R. Engelbach, The so-called Hyksos Monuments (gegen Caparts Ansetzung, m. 4 Taf.). — 29—37 Gustave Lefèbvre, Petits monuments du Musée du Caire (m. Taf. I Stèle de Dakhléh [Vespasian, eigenartige Schreibungen], II Inscription byzantine d'Assouan [Bauinschrift], III Dédicace d'une statuette [Weihinschrift], griech.-ptol.]). — 38—42 L. Keimer, Note sur la représentation exacte d'une feuille de Nymphaea Lotus L. sur un bas-relief de la basse époque [m. Abb. auf Kairo 29211. Nachtrag: desgl. in Davies, Two Ramesside Tombs at Thebes XXX). — 43—50 Ludwig Borchardt, Ein Bildhauermodell aus dem frühen Alten Reich (m. 3 Taf., Kairo 30|9 23|2 von unbekannter Herkunft, vielleicht Porträt des Sa-necht mit eigentümlich geriefelter Krone Unterägyptens). — 51—60 Gustave Jéquier, Rapport préliminaire sur les fouilles exécutées en 1927—1928 dans la partie méridionale de la nécropole memphite (m. 4 Taf. Gräber der VI. Dyn. im Norden des Grabtempels Phiops' II. Ziegelgräber, die ärmeren ganz ohne Schmuck, bei den größeren Bilder der Speisen, Kleider, Speicher in vielen Varianten. In einigen Gräbern Steinsarkophage, in den Boden gemauert, der Deckel als Deckenbelag der Kammer verwendet, darinnen die Holzsärge, soweit sie nicht offen in der Kammer standen, die dann die Rolle des Steinsarkophages selbst einnimmt, auch in der bildlichen Ausschmückung. Familiengräber mit dem Hauptgrab in der Mitte. Die Kulträume stets arm und leer, manchmal Stelen. — Ein reicheres Grab eines „Großen des Südens" ist ganz zerstört; es hatte Steinbelag. — Unter den Namen der Toten außer solchen des AR auch charakteristische des MR. — In dem freigelegten Tempel Phiops' II, dessen Plan ihn deutlich als Nachfahren der Tempel von Abusir kenntlich macht, wenige schöne Fragmente von Einzelfunden, die zur 12. Dyn. hinüberweisen, und große Reste der Wandreliefs). — 61—5 Ḥakim Eff. Abou Seïf, Rapport sur deux sarcophages découverts à Touna el-Gebel. — 66—79 Sami Gabra, Un sarcophage de Touna [sait. weißer Kalkstein, m. Zeichnungen und Litaneien). — 80 R. Engelbach, Postscript (zum Aufsatz über die Hyksos-Monumente). Wr.

Annals of Archaeology and Anthropology 15 1928 41—46 M. M. Gillies, Apollonius ὁ εἰδόγραφος. — 56 *Wace, A Cretan Statuette in the Fitzwilliam Mus. (J. P. Droop). — 56—7 *Essays in Aegaean Archaeology pres. to Sir Arthur Evans (W. R. Halliday). — 57—8 *Müller, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom (J. P. Droop). — 58 *Wreszinski, Von Kairo bis Wadi Halfa (T. E. Peet). — 58—61 *Botti-Peet, Il Giornale della Necropoli di Tebe I (J. Cerny). — 63—88 F. Ll. Griffith, Oxford Excavations in Nubia (m. 23 Taf., wird besonders besprochen). — 89—129 H. L. Lorimer, Defensive Armour in Homer, with a Note on Woman's Dress (m. 3 Taf.). — 130 *W. Dörpfeld, Alt-Ithaka (J. P. Droop). — 132—3 *H. R. Hall, The Civilisation of Greece in the Bronze Age (J. P. Droop). Wr.

Bulletin of the Metropolitan Museum of Art 23 1928:

9 212—6 Stephen V. Grancsay, The Drummond Loan Collection of Sword Furniture (m. Abb. japan. Schwertblätter). — 220—1 Joseph Breck, A painted Indian Scarf (m. Abb. 17. Jahrh.).

10 238—44 M. S. Dimand, Two Indian Reliefs of the Amarāvatī School (m. 4 Abb. von der Stupa von Nāgārjunikoṇḍa, zwei andere Stücke im Musée Guimet). — 249—53 Charlotte R. Clark, Egyptian granular Jewelry (m. 9 Abb. ptol. Goldene Perlen, Halsbandschließen, Ohrringe usw.). — 254—5 2 Abbildungen neu erworbener Buddhaköpfe aus Mathura.

11 264—6 Alan R. Priest, A Group of Chinese Tomb Figurines (m. Abb.).

12 299—303 H. G. Henderson, Japanese Prints on View (m. 6 Abb.). — 311—3 Joseph Breck, Indian painted Cottons, 4 new Accessions (m. 3 Abb.).

Dass. Section II: The Egyptian Expedition 1927—28:

3—28 H. E. Winlock, The Museums Excavations at Thebes (m. 36 Abb. Nördlich des Aufwegs zum Tempel der Hatschepsut wurden zahlreiche Rundfiguren, mehr oder minder zertrümmert, unter dem Schutt der Navilleschen Ausgrabung gefunden; sie sind nach des Verf. Ausführungen teilweise nach dem Tode der Königin durch Thutmosis III vernichtet wor-

den, teilweise aber erst in römischer Zeit zugrunde gegangen. Thutmosis III hat den Uraeus stets von der Stirn entfernen, manchmal das Gesicht verstümmeln lassen. Die von Thutmosis III entfernten Statuen haben nur wenige Jahre gestanden und deshalb ihre Farben gut bewahrt (s. S. 16); wo ihr Platz im Tempel gewesen ist, sucht der Verf. auf den folgenden Seiten zu bestimmen: Der Weg durch den unteren Hof war von mindestens 6 Paaren Sandsteinsphinxen eingefaßt, der durch den oberen von Sphinxen aus rotem Assuaner Granit. Im Vorraum auf der obersten Terrasse standen zwei stehende Königsbilder aus rotem Granit, im Hof hinter dem Granittor knieten Kolossalstatuen mit runden Opfergefäßen, zu beiden Seiten des Eingangs in die Kapelle ein Paar stehender Figuren; kleinere Statuen haben überall zwischen den Säulen gestanden usw.; dicht an der Hathorkapelle mag eine Sandsteingruppe, die Königin von einer Göttin gesäugt, gestanden haben. Außer diesen freistehenden haben sich Reste von Osirispfeilern mit dem Antlitz der Königin gefunden, zwischen 3 und 7,25 m hoch. — Schöne Töpferware der 11. Dyn., Sarg eines Türhüters P-ḥr-n-Ḥnśw der 26. Dyn. mit vortrefflichem Porträt, mit seinem gewohnten Arbeitsgerät, einem Handfeger, in der Rechten. Ein ganzes Lager von Krügen mit Einbalsamierungszutaten, Körbe und Matten; zweimal 4 quadratische Papyrusblättchen mit aufgezeichneten Lilienblüten bzw. Fruchtknoten, wohl ein Spiel; Amphoren mit phönizischen und hierat. Inschriften a. Perserzeit). — 29—36 C. K. Wilkinson, Early christian Paintings in the Oasis of Khargeh (m. 8 Abb. aus neuen Gräbern. Bemerkenswert insbesondere ein Deckengemälde mit allegorischen und biblischen Gestalten, ein prachtvoller Pfau und ein kompliziertes geometrisches Muster von einer Apsis-Wölbung). — 37—48 N. de Garis Davies, The graphic Work of the Expedition at Thebes (m. 6 Abb. Kulturgeschichtliche Bemerkungen zu einigen Bildern aus dem Grabe des Rechmere, das von D. kopiert und im Druck ist, und zum Grab Nr. 96a des Sn-nfr, das die Bilder im Grabe des Kn-Imn (Nr. 96) ergänzt, letzteres ist fertig gedruckt). Wr.

Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston 26 1928:

157 76—88 Reisner, The empty Sarcophagus of the Mother of Cheops (m. 14 Abb. Der leere Sarkophag wurde zutage gebracht, die vermauerte Nische dahinter enthielt die Eingeweide in einer 3 %igen Natronlösung in einem Alabastergefäß von quadratischem Querschnitt und Vierteilung. Aus dem Befund des Schachtinhalts schließt Reisner, daß die Königin ursprünglich neben ihrem Gatten Snofru in Daschur bestattet worden, daß das Grab geplündert, der Sarg ausgeraubt und die Reste in den Schacht neben der Cheopspyramide von ihrem Sohn überführt worden seien, und er sucht die Einzelheiten der damaligen Vorgänge zu rekonstruieren. Beschreibung des nach den gefundenen Fragmenten rekonstruierten Tragsessels und der übrigen Grabbeigaben). — 89—91 Ananda Coomaraswamy, Miniatures from Turkish and Persian Books of Fables (m. 5 Abb.). Wr.

Der Diederichs Löwe 2 1928:

4 194—7 O. G. v. Wesendonck, Georgisches Wesen. Wr.

Dresdener Neueste Nachrichten 1928, Nr. 297:

O. G. v. Wesendonck, Die Königsgräber von Ur (Bericht über die anglo-amerikanischen Grabungen). Wr.

Iran (Akademija Nauk SSSR, Leningrad, hrsg. v. W. Barthold, durchgängig russisch) I 1926/7:

„Es ist beabsichtigt, daß den Gegenstand dieses Organs die Iranistik in dem allerweitesten Sinne des Wortes bilden soll, nicht nur die iranischen Sprachen und ihre Literaturen, sondern auch alle Seiten des gegenwärtigen und des vergangenen Lebens der Völker, die iranischer Herkunft sind oder dem iranischen Kulturkreis angehören." — 1—28 E. E. Berthels, Die Gedichte des Mulla Muḥsin-i Faiz-i Kāšānī (1006—1090 d. H., fruchtbarer theologischer Schriftsteller und Lyriker. Seine Prosaschriften sind zum großen Teil verloren, von seinem Diwan sind bisher nur zwei Hss. bekannt, außerdem gibt es eine Lithographie Bombay 1300. Dies erklärt sich daraus, daß er wegen seiner sufischen Neigungen und seiner Zugehörigkeit zur Partei der *aḫbārī* von den bald nach seiner Zeit zur Herrschaft gelangten Mudschtehid abgelehnt wurde. Seine Dichtung klingt nach Ton und Form an das Volkslied, insbesondere das deutsche, an. 8 Gedichte werden mitgeteilt und übersetzt.) — 29—41 W .W. Barthold, Zur Frage der sogdischen und der tocharischen Sprache. (B. sammelt die historischen Daten für die Ausbreitung und Religionszugehörigkeit der Sogdier und für die allmähliche Verdrängung ihrer Sprache durch das Persische und dann das Türkische. „In der Periode, der Gauthiot die Denkmäler der buddhistischen Literatur in sogdischer Sprache zuweist — 7.—9. Jahrh. —, war der Buddhismus in der Heimat der Sogdier nicht mehr vorhanden; aber es ist möglich, daß er in den sogdischen Kolonien noch einige Zeit länger herrschte." Für das Tocharische macht Barthold auf die Schwierigkeit aufmerksam, daß Hüan-Tschang *Tu-cho-lo* = Tocharisten im Gebiet der Sprache II, nicht I lokalisiert, und er wirft die Frage auf nach dem Verhältnis des „Tocharischen" zu der für das Tocharistan am oberen Oxus bezeugten Sprache und Schrift.) — 42—58 Ders., Zur Frage des Ursprungs des *Derbend-nāme*. (Die von Muḥammad Awābī Aqṭāšī stammende türkische Version dieser Geschichte der Stadt Derbend ist wahrscheinlich übersetzt aus einem persischen Original von einem sonst unbekannten Ibrāhīm Qazwīnī, das im Urtext verloren ist, dessen Anfang aber in russischer Bearbeitung vorliegt.) — 59—72 A. A. Semjonov, Die Koranauffassung des östlichen Ismailismus (— Afganistan und Pamirgebiet — nach der Darstellung, die der Apostel jener Gebiete, Nāṣir-i Ḫosrou, im 9. Kap. des *Weğh-i dīn* gibt). — 73—86 V. A. Kračkovskaja, Der Mihrab aus Lüsterfayence in der Ermitage (vorläufige Veröffentlichung des von 705 d. H. datierten und somit zu den ältesten seiner Art gehörenden Stücks, mit Abb.). — 87—110 R. Galunov, *Zūrḫāne*, die athletische Arena Persiens (nach Studien in Teheran; Gebräuche und Übungen der zunftmäßig organisierten Athleten mit der zugehörigen Terminologie, Zählweisen, Versen, Formeln beim Geldeinsammeln usw.; ein Abschnitt aus *Futūwet-nāme-i sulṭānī* von Husain Kāšifī in Text und Übersetzung). — 111—200 I. Zarubin, Zur Charakteristik der mundschanischen Sprache. (Z. gibt nach eigenen Aufnahmen eine lautliche und morphologische Charakteristik des Dialekts, einen kurzen Prosatext und ein ausführliches Glossar mit russischem Register. „Das Mundschanische nimmt eine Mittelstellung ein zwischen der 'parthischen' Sprache [die heute durch die zentralen und kaspischen Dialekte Persiens repräsentiert wird] und dem Afganischen, und dieses [von seinem Verhältnis zu den indischen Sprachen abgesehen] eine Mittelstellung zwischen dem Mundschanischen und den Pamir-Dialekten.") — 201—14 A. Freiman, Christian Bartholomae 1855—1925 (mit Biblio-

graphie und Bild). — 215—31 *Nāṣir-i Ḫosrou, *Safarnāma, Roušanāī-nāma* und *Saʿādat-nāma*, Berlin 1341, sowie *Kitāb-i Zād-ul-musāfirīn*, Berlin o. J. (A. Semjonov). 231—9 *E. Kühnel, La Miniature en Orient, traduction de P. Budry (F. Rosenberg). 239—53 *F. D. J. Paruck, Sasanian coins 1924 (R. Vasmer). 253—60 *Rašīd Jāšimī, *Aḥwāl-i ibn Jamīn*, Teheran 1303 (E. Berthels). G. B.

Isis 10 1928:

34 340—9 M. Meyerhof, An Arabic compendium of medico-philosophical definitions (die von P. Sbath herausgegebene *Ar-Rauḍa aṭ-ṭibbīja* von ʿUbaidallāh b. Gabrāʾīl b. Baḫtīšūʿ, gest. nach 450 d. H.; Biographie, Inhaltsangabe mit Quellennachweisen: er zitiert keine arabischen Autoren, benützt also wohl sekundäre antike Quellen in Übersetzung). G. B.

Islam 17 1928:

1 1—3 I. Goldziher, Verheimlichung des Namens (altarabische Sitte; einzelne Beispiele für umgekehrt Nennung des eigenen Namens). — 4—8 H. I. Bell, Translations of the Greek Aphrodito papyri in the British Museum (Schluß). — 9—14 R. Paret, Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (*burda*) an Kaʿb ibn Zuhair (fehlt in den ältesten Quellen, wahrscheinlich hinzuerfunden zu einem als Reliquie im Abbasidenschatz vorhandenen angeblichen Mantel des Propheten). — 15—23 H. Ritter, Philologica I: Zur Überlieferung des *Fihrist* (Notwendigkeit einer Neuherausgabe auf grund der Vorlagen von Flügel's Handschriften und einer neu hinzukommenden Hs. Schehid Ali Pascha 1934; Kollationsprobe, die die Unzuverlässigkeit von Flügel's Text und Apparat zeigt). — 24—58 R. Strothmann, Gegenwartsgeschichte des Islam. (Ausgehend von einem eingehenden Referat über A. J. Toynbee, The Islamic World since the peace settlement 1927, wägt Strothmann vorsichtig die bestimmenden Züge des Geschehens und die entscheidenden Faktoren der Entwicklung ab; er betont eindringlich, daß die disjunktive Frage „religiöse oder nationalistische Bewegung?" zu stellen unmöglich ist, hebt aber weithin die religiösen Hintergründe gegenüber der nationalistischen Außenseite heraus.) — 59—96 Th. Menzel, Das heutige Rußland und die Orientalistik II: Jahrhundert-Gedenkbuch des „Asiatischen Museums" der Russischen Akademie der Wissenschaften in Petersburg (1818—1918) (das in Wirklichkeit ganz überwiegend Bibliothek ist; Übersicht über den Inhalt des 1920 erschienenen Gedenkbuchs und ausführliche Wiedergabe der Abschnitte: Kračkovskij, Arabische Abteilung; Rosenberg, Persische Handschriften und Drucke; Barthold, Historische und geographische Handschriften; Rosenberg, Iran; Samojlovič, Die Türken; Numismatische Abteilung. Es folgen Berichte über die Orientalistik in Moskau, Kiew und der Ukraine, der Krim, Azerbeidschan, Kasan, Taschkent und Wladiwostok.) — 97—100 P. Keseling, *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere?* (alt- und neutestamentliche Parallelen, die die These vom hellenistischen Ursprung des Motivs etwas abschwächen). — 100—2 F. Babinger, Das Grabmal des Schejchs Bedr ed-Dīn zu Serres (nach Erkundungen an Ort und Stelle, mit eigenen Photographien). — *L. Massignon, Revue des études islamiques (R. Strothmann). *H. Lammens, L'islam 1926 (J. Horovitz). *A. Cartellieri, Weltgeschichte als Machtgeschichte 382—911, 1927 (Ders.). *M. Sharaf, An English-Arabic dictionary of medicine, biology, and allied sciences 1926 (M. Pleßner). *H. A. R. Gibb, Arabic literature 1926 (J. Horovitz). *Das *Kitāb al-wuzarāʾ wa-l-kuttāb* des ibn ʿAbdūs al-Gahšiyārī hrsg. von H. v. Mžik 1926 (W. Björkman). *Historia de los Jueces de Córdoba por Aljoxaní hrsg. und übers. von J. Ribera 1914 (W. Mulertt). *R. Basset, Mille et un contes, récits et légendes arabes II 1926 (E. Littmann). 113—7 *Piri Reʾīs, *Baḥrīje* hrsg., übers. und erkl. von P. Kahle I,1. II, 1 1926 (F. Taeschner). *The Turkish letters of Busbecq transl. by E. S. Forster 1927 (W. Björkman). **Ahkam i Alamgiri* ed. by Jadunath Sarkar[2] 1926 (J. Horovitz). *M. Gaster, The Samaritans 1925 (M. Pleßner). *Mohammed Abdou, *Rissalat al tawhid* trad. p. B. Michel et Moustapha Abdel Razik 1925 (R. Strothmann).

2 121—31 N. Brunov, Über einige allgemeine Probleme der Kunst des Islams (Forderung einer auf dem System der allgemeinen Kunstwissenschaft aufbauenden Stilanalyse der islamischen Bauwerke, die deren Einheit trotz der großen Verschiedenheit der Ursprünge aufzuzeigen habe; am Beispiel der Behandlung der Wand werden die Fragen nach der Beziehung der islamischen Baukunst zur byzantinischen und zur europäischen, nach dem Vorhandensein der typischen Entwicklung vom Plastischen zum Malerischen, nach der Bedeutung der persischen Baukunst für die islamische, nach dem Subjekt der Einheit des islamischen Stils beleuchtet.) — 132—248 Kritische Bibliographie: W. Björkman und E. Kühnel, Islamische Kunst 1914—1927 (mit Namenverzeichnis). **3/4** 249—57 H. Ritter, Philologica II: Über einige Koran und Ḥadīṯ betreffende Handschriften hauptsächlich aus Stambuler Bibliotheken (alte Korankommentare, Schriften des Aḥmad ibn Ḥanbal, *rigāl*-Bücher, dogmatische Streitschriften; Bemerkungen zum Anthropomorphismus, insbesondere der Vorstellung von Gott als bartlosem Jüngling). — 258—79 R. Strothmann, Berber und Ibāḍiten. (Strothmann setzt sich einleitend mit der von E. F. Gautier, L'islamisation de l'Afrique du Nord 1927, vertretenen These von der Neigung der Berbern zum Ḫārigitentum auseinander und behandelt dann das nordafrikanische Ibāḍitenreich nach Nationalität der Herrscher, Gebiet, Stämmen, Lebenshaltung und Lebensideal, Stellung der Frau, staatlichem Charakter, Neigung zu Staatskrisen, Bedeutung dogmatischer und rechtlicher Fragen, Stellung und Wirkung der berberischen Landessprache, Wechselwirkung zwischen Ibāḍitentum und Berbertum. „So hat ... das Ibāḍitentum diesen Berbern manches von ihrer Art gelassen, oder anders gesehen: Berberart hat volle Verwirklichung des Ibāḍitentums behindert. Andererseits aber hat dieses dem Berbertum auch einen großen Dienst erwiesen. Denn das Absondernde machte seine Anhänger widerstandsfähig gegen die Assimilierung durch die einwandernden arabischen Beduinen; es hat Volkstum erhalten helfen.") — 280—93 J. Ruska, Chemie in ʿIrāq und Persien im 10. Jahrh. n. Chr. (im Anschluß an H. E. Stapleton's gleichbetitelten Aufsatz in Memoirs of the Asiatic Society of Bengal 8 1927. Die von Stapleton verwertete Liste der Autoritäten ar-Rāzī's in der Einleitung seines *Sirr al-asrār* fehlt in den meisten Handschriften und ist inhaltlich bedenklich; bestehen bleibt seine Abhängigkeit von Gābir ibn Ḥaijān, wenn auch Zwischenglieder vorhanden sein müssen; der von S. angenommene ḥarrānische Einfluß auf die islamische Alchemie ist unwahrscheinlich. Einige Termini ar-Rāzī's erklärt Ruska neu: *ṭāliqūn* [Synonym von *ḥār ṣīnī*, wohl = Zink] = μεταλλικόν, *masḥaqūnīja* = syr. *mšaḥqūnājā* „eine durch Kupferspäne grün gefärbte Bleiglasur", *batrawī* = πετρεῖος.) — 294—5 Ders., E. Wiedemann. — *B. Heller, Bibliographie des oeuvres de I. Goldziher 1927 (W. Björkman). *De Lacy O'Leary, Arabia before Muhammad 1927 (R. Strothmann). *C.

Schoy, Die trigonometrischen Lehren al-Bîrûnî's 1927 (J. Tropfke). *A. T. Sheringham, Modern Arabic sentences on practical subjects 1927 (A. Schaade). *Le Livre de Gerchâsp, poème persan de Asadî junior de Toûs, publ. et trad. p. C. Huart I 1926 (M. Nedjati Hüssni). *Die Vierzeiler des 'Omar Chajjâm übers. von W. v. d. Porten 1927; *P. Salet, Omar Khayyam, savant et philosophe 1927; *A. Christensen, Critical studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i-Khayyám 1927 (W. Björkman). *Dastūr-i-'Ushshāq by Fattāḥī of Nīshāpūr ed. by R. S. Greenshields 1926 (M. Nedjati Hüssni). 307—19 W. Björkman, Einige Neuerscheinungen zur Geschichte der Türkei (L. Fekete, Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmäßigkeit in Ungarn 1. Lief. 1926; F. Babinger, R. Gragger, E. Mittwoch, J. H. Mordtmann, Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit 1927; W. Miller, The Ottoman Empire and its successors 1801—1927, 1927; E. de Marcère, Une ambassade à Constantinople 1927; Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha übers. von K. Klinghardt 1927; G. Humbert, Konstantinopel—London—Smyrna 1927; W. Giesl, Zwei Jahrzehnte im nahen Orient 1927; J. Pomiankowski, Der Zusammenbruch des ottomanischen Reiches 1928; K. Mühlmann, Der Kampf um die Dardanellen 1915, 1927; R. Hartmann, Im neuen Anatolien 1927). *K. Klinghardt, Türkische Bäder 1927 (J. Ruska). *M. Pernot, L'inquiétude de l'Orient 1927 (R. Strothmann). — 322—414 W. Björkman u. a., Kritische Bibliographie (beginnend mit 1927, umfassend die Abteilungen: 1. Allgemeines, 2. Religion, 3. Geschichte und Kulturgeschichte, 4. Naturwissenschaften, 5. Literaturgeschichte, 7. Länder und Völker des Islam, 8. Mission, Christentum im Orient; mit Autorenverzeichnis). G. B.

Zur Besprechung eingelaufen.

316 Age, K. D.: India to-morrow.
317 Archbold, W. A. J.: Outlines of Indian constitutional History.
318 Bacot, J.: Les Ślokas Grammaticaux de Thonmi Sambhoṭa avec leurs Commentaires.
319 Burkitt, M. C.: South Alfrica's Past in Stone and Paint.
320 Bursztyn, I.: Vollständige Grammatik der alt- und neuhebräischen Sprache.
321 Causse, A.: Les Dispersés d'Israël. Les Origines de la Diaspora et son Rôle dans la Formation du Judaïsme.
322 Contenau, G.: Contrats Néo-Babyloniens. I.: De Téglath-phalasar III à Nabonide. II.: Achéménides et Séleucides.
323 Eberharter, A.: Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit.
324 Faulkner, R. O.: The Plural and Dual in Old Egyptian.
325 Haenisch, E.: Altan Gerel. Die westmongolische Fassung des Goldglanzsūtra nach einer Handschrift der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen hrsg.
326 — Lehrgang der chinesischen Schriftsprache. I.
327 Hardinge, A. H.: A Diplomatist in the East.
328 Hertel, J.: Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas.
329 Jeremias, A.: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 2. Aufl.
330 Joseph, Ph.: Foreign Diplomacy on China 1894—1900. A Study in Political and Economic Relations with China.
331 Klotz, P.: Unter Tempeln und Pagoden. Reisebilder aus Ostasien.
332 Koechlin, R., and G. Migeon: Islamische Kunstwerke. Keramik, Gewebe, Teppiche in farb. Wiedergabe.
333 Kopp, C.: Elias und Christentum auf dem Karmel.
334 Marçais, G.: Les Faïences à Reflets métalliques de la grande Mosquée de Kairouan.
335 Maspero, M. G.: Un Empire Colonial Français. L'Indochine. I.: Le Pays et ses Habitants, l'Histoire, la Vie sociale.
336 Matsumoto, N.: Essai sur la Mythologie Japonaise.
337 — Le Japonais et les Langues Austroasiatiques. Étude de Vocabulaire comparé.
338 Miedema, R.: Koptische Kunst.
339 Monroe, P.: China. A Nation in Evolution.
340 Mookerji, R.: Asoka. [Gaekwad Lectures.]
341 Nansen, F.: L'Arménie et le Proche Orient.
342 Odé-Vassilieva, C. V.: Specimens of Neo-Arabic Literature 1880—1925. Part I.
343 Østrup, J.: Orientalische Höflichkeit. Formen und Formeln im Islam. Eine kulturgeschichtliche Studie.
344 [Ousâma:] The Autobiography of Ousâma ibn Mounḳidh (1095—1188). Transl. by G. R. Potter.
345 Pieper, M.: Die große Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos. Ein Beitrag zur ägyptischen Religions- und Literaturgeschichte.
346 Przyluski, J.: Le Concile de Rājagṛha. Introduction à l'Histoire des Canons et des Sectes Bouddhiques.
347 Reménand, G.: Ali de Tébélen. Pacha de Janina. (1744—1822.)
348 Report of the Royal Commission on Agriculture in India.
349 Robertson, W.: Coo-ee Talks. A Collection of Lecturettes upon early Experiences among the Aborigines of Australia delivered from a Wireless Broadcasting Station.
350 Rosintal, J.: Pendentifs, Trompes et Stalactites dans l'Architecture Orientale.
351 Rudd, H. F.: Chinese Social Origins.
352 Sellin, E.: Das Zwölfprophetenbuch übers. u. erkl. 2. u. 3. Aufl., 1. Hälfte: Hosea—Micha.
353 Sköld, H.: Papers on Pāṇini. An Indian Grammar in general.
354 Smith, E. W.: The Golden Stool. Some Aspects of the Conflict of Cultures in Modern Africa.
355 Stopes, M. C.: Plays of Old Japan. The 'Nō'.
356 Vasmer, R.: Die Eroberung Ṭabaristāns durch die Araber zur Zeit des Chalifen Al-Manṣūr.
357 Vidyaratna, K. S.: Adwaita-Vada or on the the Vedantic Conception of God, Individual Self, World and Religion. Sec. Ed.
358 Vosté, J.: Catalogue de la Bibliothèque Syro-Chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq).
359 Waddy, S.: Homes of the Psalms. Their original Meaning and Structure.
360 Weinrich, F.: Das „Gokapilīyam". Ein philosophisches Gespräch zwischen Kapila und Syūmaraśmi aus dem Mahābhārata. Nach europäischem Handschriftenmaterial kritisch bearb., übers. u. erklärt.
361 Williams, E. Th.: A short History of China.
362 Willrich, H.: Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem und Rom.

Mit einer Beilage des Verlags W. de Gruyter & Co., Berlin.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig C 1, Scherlstraße 2. — Druck von August Pries in Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.